ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

TEOLOGÍA NATURAL

Sexta edición

Iniciación Filosófica

EUNSA

TEOLOGÍA NATURAL

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

TEOLOGÍA NATURAL

Sexta edición

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

Primera edición: Diciembre 1985
Sexta edición: Noviembre 2008

© 2008: Ángel Luis González
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

ISBN: 978-84-313-2588-6
Depósito Legal: NA 3.402-2008

Imprime: GraphyCems, S.L. Pol. San Miguel. Villatuerta (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Índice

INTRODUCCIÓN

LA TEOLOGÍA NATURAL Y EL PROBLEMA DE DIOS

1. El problema de Dios 15
2. Los diversos modos del conocimiento de Dios 17
3. La teología natural o teodicea 20

PRIMERA PARTE

LA EXISTENCIA DE DIOS

CAPÍTULO I

POSIBILIDAD Y NECESIDAD DE LA DEMOSTRACIÓN

1. El conocimiento espontáneo de la existencia de Dios 25
2. La existencia de Dios no es evidente por sí misma 26
3. El ontologismo 28
4. El agnosticismo 32
   A. El agnosticismo kantiano 33
   B. El agnosticismo fideísta y modernista. Fideísmo y tradicionalismo 36
   C. El agnosticismo positivista 40
   D. Wittgenstein y el neopositivismo 42
   E. La posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Crítica del agnosticismo 47
5. La negación de Dios: el ateísmo 49
   A. Noción y tipos de ateísmo 49
   B. Características del ateísmo en la filosofía contemporánea 52
   C. Nietzsche y la muerte de Dios 55
   D. El ateísmo existencialista de Sartre 57

CAPÍTULO II

LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

A. INVALIDEZ DE LAS PRUEBAS *A PRIORI*. EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO 63
   1. Relevancia histórica del argumento y explicación del nombre 63

2. Formulación anselmiana 63
3. La crítica de Gaunilón y la defensa de San Anselmo 65
4. La crítica de Tomás de Aquino 66
5. Variantes escolásticas del argumento ontológico 67
6. El argumento ontológico en el racionalismo 69
A. La prueba ontológica de Descartes 69
B. El argumento ontológico en Leibniz 72
7. La crítica de Kant al argumento ontológico 73
8. Hegel y el argumento ontológico 79
A. Concepto y sentido de las pruebas hegelianas 79
B. El argumento ontológico según Hegel 81
9. El argumento ontológico en la filosofía actual 84
A. El argumento en clave teológica: Barth 84
B. El argumento ontológico en la filosofía analítica 85
10. La invalidez del argumento ontológico 88

B. PRUEBAS *A POSTERIORI*: LAS CINCO VÍAS DE SANTO TOMÁS 92
1. Consideraciones generales 92
2. El proceso de la demostración 94
A. La vía de acceso a la demostración de Dios 94
B. Los elementos integrantes de las vías 96
3. Las cinco vías de Santo Tomás de Aquino 101
A. La primera vía 101
B. La segunda vía 106
C. La tercera vía 110
D. La cuarta vía 116
E. La quinta vía 125

C. OTRAS DEMOSTRACIONES CLÁSICAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS 131
1. La prueba de las verdades eternas 131
2. Prueba por la conciencia de la ley moral natural 132
3. Prueba por el deseo natural de felicidad 133
4. Prueba del consentimiento universal 134

SEGUNDA PARTE
LA ESENCIA DE DIOS

CAPÍTULO III
LA COGNOSCIBILIDAD DE LA ESENCIA DE DIOS

1. Incomprehensibilidad y cognoscibilidad de Dios 138
A. La incomprehensibilidad de Dios 138
B. La cognoscibilidad de lo que Dios es 138
2. Carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios 143
3. El triple modo analógico del conocimiento de Dios 146
4. Inefabilidad de Dios y nombres divinos 148

A. Incomprehensibilidad e inefabilidad 148
B. La distinción entre lo que significa el nombre y el modo de significar 150
C. Los nombres que damos a Dios no son todos sinónimos 152
D. Los nombres de Dios se denominan atributos 152
5. El nombre *Qui est* es el nombre más propio de Dios. La esencia metafísica de Dios: *Ipsum Esse Subsistens* 153

CAPÍTULO IV

LOS ATRIBUTOS ENTITATIVOS DE DIOS

1. La simplicidad de Dios 157
A. Dios no es corporal 157
B. Ausencia de composición de materia y forma: Dios es espíritu 159
C. En Dios no hay composición de sustancia y accidentes: es sustancia sin accidentes 160
D. La ausencia de composición en Dios de esencia y ser: Dios es *Ipsum Esse Subsistens* 160
E. La indistinción divina entre supuesto y naturaleza 162
F. La absoluta simplicidad divina 163
2. Omniperfección y bondad divinas 164
A. Dios, máximamente perfecto 164
B. Dios, Bondad Suprema 167
3. Infinitud, inmensidad y omnipresencia 170
A. Infinitud 170
a) Conceptos previos 170
b) La infinitud de Dios 171
c) El infinito en la filosofía moderna 174
B. La inmensidad de Dios 174
C. La omnipresencia divina 175
4. Inmutabilidad y eternidad del Absoluto 177
A. Inmutabilidad 177
B. La eternidad de Dios 178
5. Unidad y unicidad del Ser Subsistente. El Ser y la Belleza 180
A. Dios es unidad suprema 180
B. La unicidad de Dios 181
C. El Ser y la Belleza 182
6. La trascendencia de Dios 183
A. Conceptos previos: Trascendencia e inmanencia. El panteísmo y sus clases 183
B. Dios es distinto del mundo 185
a) No es una parte del mundo 185
b) Tampoco Dios es el *esse formale omnium* 186
c) Dios no es la materia prima 186
d) Dios no es la totalidad de lo que existe 187
e) El panteísmo metafísico de Spinoza y el panteísmo idealista de Hegel.... 188

CAPÍTULO V
EL OBRAR DIVINO

1. La ciencia divina 196
   A. Dios, inteligencia infinita 196
   B. Dios se conoce primaria y comprehensivamente a sí mismo. Identidad del Ser y el Saber Absolutos 197
   C. La ciencia de visión 198
   D. Conocer humano y ciencia divina 201
   E. La ciencia de simple inteligencia 202
   F. El conocimiento divino de los futuros contingentes y libres 203
   G. Dios conoce el mal 204
2. La voluntad divina 205
   A. El Ser divino es *volens*: existencia y naturaleza de la voluntad divina 205
   B. El objeto de la voluntad divina 206
   C. La voluntad divina es causa no necesaria, sino libre de las cosas 208
   D. Inmutabilidad e infalibilidad. La voluntad de Dios respecto a las criaturas 211
   E. La voluntad de Dios no pone necesidad en las cosas 212
   F. Dios no es causa del mal 213
3. Omnipotencia divina 213
   A. Existencia de potencia activa en Dios 213
   B. Identidad del Ser y la potencia activa de Dios. Infinitud de la potencia activa divina 214
   C. Dios es Omnipotente 215
4. La creación 220
   A. Introducción 220
   B. Existencia de la creación. Dios es causa eficiente del mundo: la participación trascendental del ser en la creación 222
      a) La potencia creadora 222
      b) Dios, causa del ser de las cosas 222
      c) Dios es Causa Primera; las causas segundas producen el *fieri* del efecto y no el *esse* 224
   C. Naturaleza de la creación 224
      a) La producción del ser es creación de la nada 224
      b) Esencia, ser y creación 225
      c) Creación activa y creación pasiva 228
      d) La relación de creación 229
      e) La libertad de Dios al crear 231
      f) Crear es propio y exclusivo de Dios 237
      g) ¿Temporalidad o eternidad de la creación? 238
5. La conservación 241
6 La moción divina en el obrar creado 243
7. La providencia y el gobierno divino del mundo 247

A. Dios es Providente 247
B. Los dos aspectos de la providencia: el plan divino con respecto a todas las cosas que han de ser proveídas a su fin y la ejecución de este orden 248
C. La providencia divina dirige a las criaturas según la naturaleza de éstas 249
D. La providencia universal de Dios y la existencia del mal 250
E. El fin de la providencia: la gloria de Dios 252

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA 253

INTRODUCCIÓN

La teología natural y el problema de Dios

1. El problema de Dios

Es propio del hombre ser un buscador del Absoluto. Esa búsqueda constituye precisamente una característica inequívoca de una vida verdaderamente humana. El hombre no se colma sin buscar y preguntarse por los afanes de su vida, del sentido y finalidad de su vida y de su inserción en el mundo, de su ser. «Mas ¿por qué pregunta el hombre? ¿Por qué tiene que buscar y preguntar, por qué no está ya contento con lo que dicen y ofrecen las cosas de su contorno inmediato? Evidentemente, porque percibe y sabe que las cosas no son portadoras de sí mismas, que no son ya su sentido por sí mismas, sino que señalan mas allá de sí mismas... El hombre vive la relatividad interna, dependencia, limitación y carácter transitorio de todas las cosas y de la propia vida, y pregunta, a través de ellas, por una razón absoluta, independiente, ilimitada e imperecedera de su ser y sentido, razón que soporta y hace posible todo»[1].

Queriendo o sin querer, el hombre siempre busca el absoluto; lo expresó gráficamente Jaspers: «Si suprimo algo que es absoluto para mí, automáticamente otro absoluto ocupa su puesto»[2]. Se trata de un signo de la vida intelectual, que Kant consideraba como característica inevitable: Dios es el concepto más difícilmente alcanzable, pero al mismo tiempo el más inevitable de la razón especulativa humana[3]. Y Hegel llegó a señalar que decir que no deba realizarse el recorrido del mundo a Dios, de lo finito al Infinito, es decir que no se debe pensar[4]. Tomás de Aquino señalaba que conocer la verdad es lo que anima nuestra vida intelectual, ya que nos impulsa a conocer la causa final de todos nuestros conocimientos: «El fin último del hombre y de toda sustancia intelectual se llama felicidad o bienaventuranza; pues esto es lo que desea como fin último

1. Beck, H., *El Dios de los sabios y pensadores*, Madrid 1968, pp. 14-15.
2. Jaspers, K., *Filosofía*, I, p. 385.
3. Kant, I., *Reflexión*, n.° 6.282, en *AK*, XVIII, 548.
4. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 50.

toda sustancia intelectual, y lo desea de por sí. En consecuencia, la bienaventuranza y felicidad última de cualquier sustancia intelectual es conocer a Dios»[5]. Ello es así porque el sentido y valor de toda verdad tiene su último fundamento en la verdad primera en que el Absoluto consiste, y el espíritu humano no se tranquiliza hasta reposar en esa verdad suma que es Dios[6]. Esa búsqueda de Dios únicamente se aquietará con su encuentro y posesión, a tenor de las conocidas palabras de S. Agustín: «Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti»[7].

El anterior espigueo de textos muestra la centralidad del problema de Dios para el hombre; hasta tal punto es así que ha sido señalado con justeza que afrontar la cuestión de la existencia de Dios es «el problema de los problemas», o mejor, «el problema esencial del hombre esencial, por el cual cualquier otro problema de la existencia adquiere la última claridad (la ética, el derecho, la economía)»[8]. En la solución de ese problema el hombre compromete su vida entera, en una determinada orientación, y fundamenta su conducta.

De hecho, históricamente, todos los filósofos han afrontado el problema de Dios, de un modo o de otro. No ha existido ni un solo filósofo que no haya escrito sobre Dios, incluso los que con sus principios filosóficos pretenden no dejar lugar a Dios, desplazarlo, negarlo, decir que ha muerto, borrar su mismo nombre, etc. «Es una característica común a todas las doctrinas metafísicas, por muy divergentes que puedan ser, el estar de acuerdo en la necesidad de hallar la causa primera de lo que es. Llámesele materia con Demócrito, Dios, con Platón, Pensamiento de su Pensamiento con Aristóteles, Uno con Plotino, Ser con todos los filósofos cristianos, Ley Moral con Kant, Voluntad con Schopenhauer, o bien sea la Idea absoluta de Hegel, la Duración creadora de Bergson u otra cualquiera de las que podrían citarse, siempre el metafísico es un hombre que anda a la búsqueda, detrás y allende toda experiencia, de un fundamento último para toda experiencia real y posible. Aun si restringimos nuestro campo de observación a la historia de la civilización occidental, es un hecho objetivo que los hombres han ambicionado tal conocimiento por más de veinticinco siglos y que, después de haber demostrado que no se debería buscarlo y de haberse comprometido a no buscarlo más, se han encontrado a sí mismos procurándolo de nuevo»[9].

No puede ser de otra manera; si el planteamiento y la solución del problema es universal, es decir, si alcanza a todas las formas en que el espíritu humano puede presentarse, es decir, si es un interrogante para todo hombre, cualquie-

5. SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, III, 25.
6. Cfr. FABRO, C., *Dios. Introducción al problema teológico*, Madrid 1961, p. 147.
7. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1.
8. FABRO, C., *id.*, p. 157. Cfr. también de BRENTANO, F., *La existencia de Dios*, Madrid 1979, la Introducción, que lleva por título: «El interés teórico y práctico del problema de Dios» (pp. 53-62).
9. GILSON, É., *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid 1973, pp. 347-348.

ra que sean sus característiscas de edad, condición, inteligencia, etc.[10], a mayor abundamiento deberá ser objeto de consideración por la filosofía. Y, por otra parte, además –como señalaba Tomás de Aquino– casi toda la filosofía se ordena al conocimiento de las cosas divinas[11]. De una manera u otra, el estudio de las más diversas cuestiones filosóficas tiene su cumbre en el conocimiento de Dios y en el conocimiento del carácter creatural de los entes. Dios es tema central para la filosofía, no sólo históricamente, sino en sí mismo considerado, pues del conocimiento de Dios que llegue a alcanzar una filosofía depende, en gran parte, toda ella.

En ocasiones, sin embargo, se alude a que el problema del Absoluto tiene interés solamente histórico o cultural; nuestra época estaría constituida, a diferencia de épocas pasadas, por una falta o ausencia de Dios, por una natural experiencia de estar sin Dios, o por una irrelevancia o despreocupación del problema del Absoluto. Sin embargo, aunque ese análisis de la situación espiritual de nuestra época fuese cierto, o incluso ese ambiente tienda a expandirse más y más, el problema de Dios subsiste, por cuanto la pregunta por el último fundamento de las cosas, por el Absoluto, jamás tendrá término mientras el hombre sea hombre. Zubiri ha señalado, con palabras plenas de fuerza expresiva, que a nadie se le oculta la gravedad suprema del problema de Dios. «La posición del hombre en el universo, el sentido de su vida, de sus afanes y de su historia, se hallan internamente afectados por la actitud del hombre ante este problema. Ante él pueden tomarse actitudes no solamente positivas, sino también negativas; pero en cualquier caso el hombre viene íntimamente afectado por ellas (...) un saber sin el cual la vida tomada en su íntegra totalidad aparecería carente de sentido... En medio de la agitación de nuestro tiempo, puede afirmarse, sin miedo a errar, que por afirmaciones o por negaciones o por positivas abstenciones, nuestra época, queriéndolo o sin quererlo, o hasta queriendo todo lo contrario, es quizá una de las épocas que más sustancialmente viven del problema de Dios»[12]. Dios no es nunca un tema superado; es preciso afrontarlo. Decir lo contrario, o evitarlo, dejándolo discretamente de lado, es, sencillamente, sofístico.

2. Los diversos modos del conocimiento de Dios

Se ha aludido en el epígrafe anterior a la *universalidad* del problema del Absoluto en el sentido de que es accesible a las diversas formas de la conciencia humana. El hombre puede conocer a Dios de diversos modos.

10. Para esa universalidad del problema de Dios en cada una de las formas de la conciencia humana, cfr. Fabro, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid 1977, pp. 11-46.

11. Cfr. *In III Sent*., d. 24, q. I a. 3, sol. I. Cfr. *C.G*., I, 4.

12. Zubiri, X., «Introducción al problema de Dios», en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1981, p. 343.

En primer lugar, por las solas fuerzas de la razón: a) de modo precientífico o espontáneo, y b) de modo científico o filosófico. Por medio de una deducción espontánea, todos los hombres pueden llegar al conocimiento de Dios. Este primer grado de conocimiento, imperfecto, es suficiente en su orden: la humanidad, a lo largo de los siglos, siempre ha tenido una cierta noción de Dios. El segundo modo natural de conocer a Dios es el constituido por las elaboraciones científico-filosóficas, que no todos los hombres llegan a realizar. Se trata de un conocimiento, ciertamente válido, que llega a conocer a Dios como causa primera de los entes y lo que eso lleva consigo, es decir, una serie de perfecciones y atributos. Es claro que no se trata de un conocimiento exhaustivo, pues no se llega a conocer lo que es Dios en sí mismo. A partir de las criaturas, efectos suyos, accedemos a Dios, llegamos a conocer que Dios es y un poco de lo que es. Ciertamente, con este conocimiento se conoce del Absoluto más lo que no es que lo que es, pues Dios excede infinitamente a los efectos de los que partimos para conocerle.

En segundo lugar, el hombre puede conocer a Dios de modo sobrenatural, es decir, de un modo que excede las fuerzas de la razón humana. El modo sobrenatural de conocer a Dios es de dos tipos: a) por la fe *(lumen fidei),* y b) por visión *(lumen gloriae)*. La fe proporciona un conocimiento de Dios mucho más alto que el que aporta la razón natural, ya que le conocemos no por sus efectos, sino por la manifestación que ha hecho de sí mismo por medio de la Revelación. Y conocer a Dios por visión es conocerlo cara a cara, por experiencia: tal como es en sí mismo (visión beatífica o experiencia mística).

De los cuatro modos señalados como vías de acceso al Absoluto, se trata aquí del segundo de ellos, es decir, la vía de acceso a Dios a través de la filosofía, y más concretamente de la metafísica. Este camino, ha dicho Zubiri, parece el más inocuo e inocente, aunque quizá sea el más enojoso de todos, porque está llamado a no satisfacer completamente a casi nadie[13]; pues los agnósticos o no creyentes considerarán que es una pretensión excesiva, y los creyentes considerarán, y con razón, que lo alcanzado es trivial en comparación con las certezas que sobre Dios proporcionan la fe y la teología sobrenatural.

Ciertamente, la vía filosófica o metafísica hacia Dios es el máximo conocimiento natural o racional que del Absoluto puede alcanzar el hombre; y en eso consiste su grandeza; su miseria radica en que como Dios excede completamente a todo lo que nuestro entendimiento puede comprender, lo que podemos conocer de Dios es muy escaso. Santo Tomás señalaba a este propósito lo siguiente: «Si el entendimiento humano comprende la sustancia de alguna cosa, por ejemplo de una piedra, o del triángulo, nada inteligible habrá en esa cosa que exceda a la razón humana. Pero esto no ocurre en relación con Dios. Porque el entendimiento humano no puede llegar naturalmente hasta su sustancia, ya que

13. *Id.*, p. 244.

el conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por tanto, lo que no cae bajo el poder de los sentidos no puede ser aprehendido por el entendimiento humano sino en cuanto es deducido de lo sensible. Pero los entes sensibles no pueden llevar a nuestro entendimiento a ver en ellos lo que es la sustancia divina, pues son efectos inadecuados al poder de la causa. Nuestro entendimiento, a partir de lo sensible, puede ser conducido al conocimiento de que Dios es, y a otras verdades semejantes propias del primer principio»[14]. Pero aunque el hombre no pueda conocer por su razón la esencia de Dios, porque excede su capacidad, debe aplicarse al conocimiento de las cosas inmortales y divinas tanto como pueda[15], puesto que el conocimiento imperfecto de Dios confiere al hombre una gran perfección[16], ya que su razón se perfecciona más conociendo las últimas causas, en lo que consiste la sabiduría. La metafísica, sabiduría en el orden racional, es, como decía Aristóteles, la ciencia de la verdad[17], y no sólo de cualquier verdad, sino sobre todo –dice Tomás de Aquino– de aquella verdad que es origen de toda verdad y que pertenece al primer principio del ser de todas las cosas[18].

Debe rechazarse desde el inicio un equívoco que frecuentemente comparece a la hora del estudio del conocimiento de Dios en metafísica. Ese estudio no lleva como resultado un pensamiento cristalizado, esclerotizado o desvitalizado. Y no lo es por cuanto el pensar, la teoría en sentido estricto, es la actividad más alta, la forma más sublime de vida, la praxis suprema, según Aristóteles[19]. «Pensar a Dios –ha escrito Polo– es pensar por todo lo grande, y esto conlleva una experiencia profunda, espléndida de nuestro pensar. Si el pensar queda reducido a un apéndice sucedáneo, puramente pragmático, a una especie de instrumento desvitalizado, se compromete el acceso a Dios...; el tema de Dios, desde el punto de vista del conocimiento, es solidario del carácter vital del conocimiento. Dios es Dios de vivos; si nuestro pensamiento piensa a Dios, es porque está vivo para Dios: si no, no lo piensa... en la medida en que nuestro pensamiento es viviente –y solamente en esa medida–, nuestro itinerario mental in Deum será un camino gallardamente recorrido». El conocimiento metafísico de Dios recibe el nombre de *teología natural o teodicea,* saber máximo que el hombre puede alcanzar mediante su razón.

14. *C.G.*, 1, 3.
15. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177 b 32.
16. Cfr. SANTO TOMÁS, *C.G.*, I, 5.
17. Cfr. *Metafísica*, I, 993 b 30.
18. Cfr. *C.G.*, I, 1.
19. «Si eso que nosotros logramos algunas veces –ejercer la teoría de verdad, vivir a ese nivel– alguien lo hace siempre, es Dios. Es decir: si tomamos la teoría no de modo intermitente sino ininterrumpido, eso es Dios. Dios es se deduce de la plenitud vital que nosotros alcanzamos esporádicamente. La verdadera prueba, mejor dicho, el enfoque o el planteamiento aristotélico del tema de Dios es éste: Dios es la teoría absoluta. ¿Por qué? Porque la teoría es vida por excelencia. Dios es el Viviente: la Vida sin interrupción en su nivel máximo». POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid 1993, p. 117.

3. La teología natural o teodicea

La teología natural es la parte de la metafísica que estudia a Dios. Es denominada también *teodicea* (de ϑεόσ: Dios, y δίκη: justicia o justificación). Este nombre fue acuñado por Leibniz en 1710 con su publicación *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Con esta obra Leibniz pretendía defender o justificar a Dios contra las objeciones de Bayle en el artículo Rorarius de su *Diccionario histórico y crítico,* demostrando que la existencia del mal en el mundo no se opone a la justicia, sabiduría y bondad divinas. El término teodicea ha pasado después a significar toda la investigación filosófica sobre Dios, y ya no sólo la concerniente a esos atributos divinos. El término ha hecho fortuna, quizá en parte por temor a que la teología natural se identificara con la teología sin más, término que habitualmente se utiliza para designar la teología sobrenatural. Suele olvidarse, sin embargo, que el vocablo teología surgió con una acepción puramente filosófica con los filósofos griegos (que, lógicamente, no conocían la teología sobrenatural). Además, es preferible el nombre de teología natural por cuanto da razón más perfecta de su objeto y contenido (aunque aquí se utilizarán indistintamente ambos nombres). En efecto, el nombre de teología natural señala cumplidamente el ámbito de nuestro estudio. Es teología, es decir, tratado de Dios; y natural, o sea, por las solas luces de la razón natural. Lo único que falta señalar es la precisa formalidad por la que Dios es alcanzado, a saber: metafísica; es decir, a partir de la *ratio entis* se alcanza la causa primera del ser de todas las cosas. No se accede a Dios *secundum quod in se est*, lo que es Dios en su esencia (ésta es una formalidad teológica sobrenatural), sino como causa de las cosas. De ahí la definición de la teología natural: parte de la metafísica que estudia la primera causa de los entes.

Esa definición pone de manifiesto dos cosas: a) su diferencia respecto de la teología sobrenatural; y b) la perspectiva de la teología natural es esencialmente metafísica, constituyéndose como una parte de ella.

a) El ámbito de la teodicea está claramente deslindado. Se distingue de la teología sobrenatural, pues ésta, tratando también de Dios, es una ciencia obtenida por la luz sobrenatural de la Revelación. Mientras la teología sobrenatural estudia a Dios *sub ratione Deitatis,* inalcanzable por la razón sin auxilio de la Revelación, la teología natural versa sobre Dios en cuanto Ser y causa de los entes. Pero ambas no son especies del género teología, sino genéricamente diferentes. La teología natural es formalmente metafísica; la teología sobrenatural es teológica[20]. Por decirlo de modo gráfico, con la teodicea no se pretende dar forma intelectual a convicciones, sino llegar a una intelección convincente.

20. Cfr. para este tema González Álvarez, A., *Tratado de metafísica*, t. II: *Teología natural*, Madrid 1968, pp. 9-12, 15-17, 34-39; Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, Madrid 1984, pp. 550-552. El estatuto epistemológico de la teología natural y sobrenatural fue meridianamente señalado por Santo Tomás del siguiente modo en *In Boetii De Trinitate*, lect. II, q. 1, a. 4 c.: «Res divinae, quia

b) El tratamiento completo de una ciencia requiere la pregunta por la causa; la metafísica, que estudia los entes en tanto que entes, sus propiedades y estructuras, lleva consigo necesariamente la pregunta por la causa de los entes. La respuesta subsiguiente, que será, como veremos, Dios como *causa totius esse,* no trasciende la metafísica, sino que se inscribe en ella como una de sus partes. La teología natural es, pues, parte integrante y culmen de la metafísica. Dios es estudiado en ella con el método y rigor propios de la metafísica.

sunt principia omnium entium, et sunt nihilominus in se naturae completae, dupliciter tractari possunt. Uno modo, prout sunt principia, communia omnium entium; alio modo, prout sunt in se res quaedam. Quia autem huiusmodi prima principia, quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicatur in II Metaph. per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quae in ea per effectus ducimur. Et hoc modo philosophi in ea pervenerunt. Unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens inquantum est ens, et haec scientia apud eos scientia divina dicitur. Est autem alius modus cognoscendi huiusmodi res, non secundum quod per effectus manifestantur, sed secundum quod ipsae seipsas manifestant (...). Et per hunc modum tractantur res divinae, secundum quod in seipsis subsistunt, et non solum prout sunt rerum principia». Santo Tomás señala la diferencia genérica, y no sólo específica de la teología natural y de la teología sobrenatural en *S.Th.*, I, q. 1, a. 1, ad 2.

PARTE I

LA EXISTENCIA DE DIOS

Capítulo I
Posiblilidad y necesidad de la demostración

1. El conocimiento espontáneo de la existencia de Dios

Como ya se aludió, el hombre puede conocer a Dios por las solas fuerzas de la razón natural. En el conocimiento natural de Dios hay varios grados; un primer grado es un modo de conocimiento precientífico o espontáneo; el segundo es científico o metafísico. Aunque de lo que se trata aquí es de justificar racionalmente el conocimiento de Dios, es decir, nos interesa el conocimiento científico o metafísico, sin embargo, aludimos en primer lugar al conocimiento espontáneo, que es paso obligado para el segundo.

Sin necesidad de una demostración elaborada de modo preciso, se da un conocimiento natural espontáneo de la existencia de Dios, como lo prueba la experiencia continua y universal. «Hay una especie de espontánea deducción, totalmente atécnica, pero absolutamente consciente de su propio significado, en virtud de la cual cada hombre se encuentra a sí mismo elevado a la idea de un Ser trascendente por la mera visión en la naturaleza de su impresionante majestad. En un fragmento de una de sus obras perdidas, el mismo Aristóteles observa que los hombres han deducido su idea de Dios de dos fuentes: sus propias almas y el movimiento ordenado de las estrellas. De cualquier forma, el hecho en sí mismo está fuera de duda, y las filosofías descubrieron con retraso la idea de Dios (...). Es un hecho que la humanidad, siglo tras siglo, tiene cierta idea de Dios; los hombres, sin cultura intelectual alguna se han sentido oscura, pero fuertemente convencidos de que el nombre de Dios se refería a un ser realmente existente; y aún hoy, innumerables seres humanos llegan a la misma convicción y formándose la misma fe sobre la única base de su personal experiencia»[1].

Este conocimiento espontáneo de Dios no sólo no debe considerarse como irrelevante, sino que es piedra de toque para el conocimiento metafísico. Importa mucho tener en cuenta que siempre las mayores profundizaciones de la filo-

1. Gilson, É., *Elementos de Filosofía cristiana,* Madrid 1969, p. 66.

sofía deben ser continuación del recto conocimiento espontáneo. Este tiene también alcance metafísico: puede llegar a la solución de las cuestiones más altas, como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, el reconocimiento de la ley natural. Cortar con la experiencia, con el sentido común natural, con el conocimiento espontáneo invalida siempre una filosofía, pues el primero es regla para la segunda, y no viceversa. Cuando el recto conocimiento espontáneo es invalidado como precientífico y vulgar, se producen graves consecuencias a corto plazo en el terreno filosófico. Como de cero no se puede empezar, la filosofía si no tiene su inicio en la experiencia y en el conocimiento espontáneo, lo tendrá en otra cosa, como, por ejemplo, la ciencia positiva, la reflexión sobre la conciencia, etc. Aplicado al tema de Dios, quiere ello decir que del reconocimiento de lo más común y evidente de las cosas que el hombre puede contemplar, a saber, que son, de ahí puede accederse a Dios, pues el conocimiento natural espontáneo de la existencia de Dios tiene su fundamento en el paso del conocimiento del mundo como efecto al conocimiento de Dios como Causa.

Cometido de la filosofía es perfeccionar, precisar, distinguir, hacer explícito ese conocimiento espontáneo. Si lo más conocido de las cosas es que son, la filosofía deberá preguntarse por el porqué del ser de los entes. «No se puede llegar al Dios verdadero, en el conocimiento natural, por medio de una ciencia particular, como la lógica, la física, la antropología o la matemática. Mientras no se considere el ser de los entes, no se plantea adecuadamente la exigencia de la Primera Causa»[2].

Que el conocimiento espontáneo tenga alcance metafísico y pueda acceder a la cognoscibilidad de Dios no significa que tal conocimiento sea inmediato; una tal cognoscibilidad es también mediata y discursiva, aunque no lleve consigo una demostración en sentido estricto. En esa inferencia espontánea de la existencia de Dios intervienen –o pueden intervenir– factores individuales, sociales o históricos, que en cierto modo pueden condicionar esa convicción espontánea.

Por otra parte, no puede olvidarse que el conocimiento de Dios no es una cuestión exclusivamente intelectual, pues a él va unido el sentido mismo de la vida: por eso influyen mucho en su adquisición las disposiciones interiores de la voluntad.

2. La existencia de Dios no es evidente por sí misma

Que el recto conocimiento espontáneo pueda llegar y llegue de hecho al conocimiento de Dios no significa que la existencia de Dios sea una verdad de evidencia inmediata para el hombre. Por el simple hecho de que hay ateos se comprueba la inevidencia de Dios, ya que si Dios fuera naturalmente eviden-

2. Sanguineti, J.J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona 1977, pp. 345-346.

te no podría haber necios que dijeran en su corazón: no hay Dios (Cfr. *Ps* 52,1). O mejor todavía, precisamente por la no evidencia inmediata para el hombre de la existencia de Dios se da la posibilidad real de que el hombre niegue a Dios.

A lo largo de la historia, sin embargo, ha habido autores que han afirmado que la existencia de Dios es una verdad de evidencia inmediata. No es necesario demostrar la existencia de Dios, porque sería inmediatamente conocido.

La cuestión sobre la evidencia inmediata de Dios la resuelve Santo Tomás con la distinción entre evidencia *quoad se* y evidencia *quoad nos*. Los conocimientos evidentes, que no necesitan demostración, son proposiciones inmediatas o *per se notae*: que se conocen por sí mismas. Ahora bien, «una proposición puede ser evidente de dos maneras: en sí misma, pero no con respecto a nosotros, o en sí misma y también para nosotros. La causa de que una proposición sea evidente es porque el predicado está incluido en el concepto del sujeto, por ejemplo, 'el hombre es animal', pues animal entra en el concepto de hombre. Si, pues, todos conociesen la naturaleza del sujeto y la del atributo de una proposición cualquiera, ésta sería evidente para todos, como lo son los primeros principios, cuyos términos ser y no ser, todo y parte, y otros parecidos, son cosas tan sabidas, que nadie las ignora. Pero, si hay quienes ignoran cuál es la naturaleza del sujeto y la del predicado, la proposición en sí misma será, sin duda, evidente, pero no lo será para quienes ignoran aquellos extremos»[3].

¿Qué sucede con la proposición *Dios es*? Efectivamente, es una proposición evidente en sí misma, por cuanto el predicado está contenido en el sujeto: incluso, como veremos, se identifica absolutamente con él. *Dios es* es una proposición evidente *quoad se*. Más todavía, debe decirse que la suprema verdad es esa: Dios es. Sin embargo, no pudiendo el hombre acceder a la naturaleza divina, conocer lo que Dios es, *quoad nos* es inevidente la afirmación de la existencia de Dios. A ella se llega a partir de sus efectos. «La proposición 'Dios es', en sí misma, es evidente, porque en ella el predicado se identifica con el sujeto, ya que, como más adelante veremos, Dios es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza divina, no es evidente, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas para nosotros más conocidas, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, a saber, por sus efectos»[4]. Unicamente en la visión beatífica se podrá conocer con evidencia lo que Dios en sí mismo es: únicamente entonces el hombre podrá llegar a saber con evidencia inmediata que Dios es. En la condición actual del hombre, el camino para resolver el problema de la existencia de Dios estriba en proceder por vía de demostración. El conocimiento natural de Dios es el término de un proceso discursivo.

3. SANTO TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 2, a. 1.
4. *Ibid.*

3. El ontologismo

Por ello, la primera cuestión que la teodicea debe solventar es justamente la cuestión de la existencia de Dios. En las ciencias particulares no se cuestiona la existencia del objeto; esto es algo que ya Kant advirtió en su obra precrítica *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763). La existencia de tales objetos es evidente: no es necesario demostrarlos. Pero en el caso del objeto de la teodicea, Dios como primera causa del ente finito, no aparece la evidencia directa e inmediata, lo cual lleva consigo la necesidad de la demostración. El problema de la inevidencia del Absoluto equivale al problema de la necesidad de su demostración.

La postura que mantiene la evidencia inmediata de la existencia de Dios es denominada genéricamente con el nombre de ontologismo. Quizá la definición más clara del ontologismo ha sido la formulada por Fabre D'Envieu en su obra *Defensa del ontologismo:* «El ontologismo es un sistema en el que después de haber probado la realidad de las ideas generales, se establece que estas ideas no son formas ni modificaciones de nuestra alma, que no son nada creado, sino objetos necesarios, inmutables, eternos, absolutos; que se concentran en el ser simplemente dicho, y que este *Ser infinito es la primera idea captada o asida (saisie) por nuestro espíritu, el primer inteligible, la luz en la que vemos todas las verdades eternas, universales y absolutas*. Los ontologistas dicen, pues, que estas verdades no pueden tener realidad fuera de la esencia eterna. De aquí concluyen que no pueden subsistir sino unidas a la sustancia divina, y que, por consiguiente, es en esta sustancia en la única en que nosotros podemos verlas»[5].

Como término técnico del lenguaje filosófico fue empleado por primera vez por V. Gioberti en su *Introducción al estudio de la Filosofía*[6]; en oposición al psicologismo, que según Gioberti es un sistema que deduce de lo sensible lo inteligible, y la ontología de la psicología, «llamaré ontologismo al sistema contrario que enseña y expresa cabalmente el camino oportuno a quien quiere filosofar correctamente». La más importante pretensión del ontologismo es el acceso al conocimiento de Dios, sin trabas o mediaciones que desvirtúen, según él, su realidad. Esta postura filosófica considera, por tanto: 1) Dios es la intuición *a priori* de nuestro conocimiento, y 2) esta visión inmediata de Dios condiciona la posibilidad de cualquier otro conocimiento humano. Dios sería el ser primario no sólo de la realidad existente, sino del conocimiento. Esa perfecta correspondencia entre el orden óntico y el orden lógico se refleja en el propio término «ontologismo».

5. Fabre D'Envieu, *Défense de l'Ontologisme*, Paris 1860, p. 1. Los subrayados son míos. Cfr. González Álvarez, A., ob. cit., p. 66.

6. Bruselas 1844, 2.ª ed.

Para el ontologismo, pues, «el conocimiento de Dios es original, esto es, el primero de todos nuestros conocimientos, y originario, es decir, fuente de todos los demás conocimientos humanos. No es sólo que el hombre conozca primeramente a Dios en sí mismo y después conozca los demás seres, también en sí mismos; se afirma más bien que todo cuanto el intelecto humano conoce, lo conoce en Dios. El intelecto humano, pues, tiene una visión inmediata de Dios, y esta intuición, esencial a nuestro espíritu, es la fuente de todo otro ulterior conocimiento»[7].

El ontologismo está estrechamente emparentado con el argumento ontológico (de hecho, todos los ontologistas admiten ese argumento); sin embargo, la recíproca no es cierta; no todo partidario del argumento ontológico es ontologista. Mientras el argumento ontológico, en sus diversas variantes, es una prueba que pretende demostrar a Dios por puros conceptos, el ontologismo pretende que la existencia de Dios es inmediatamente evidente, con lo que su demostración sería, en rigor, superflua. Por eso no se entiende bien por qué los ontologistas, después de su inicial aserción, proporcionan argumentos demostrativos de Dios.

Los más importantes representantes del ontologismo son Malebranche, Gioberti y Rosmini. A continuación se señalan algunos aspectos de la doctrina malebrancheana.

Como es sabido, la filosofía de Malebranche se caracteriza por la combinación del cartesianismo y la tradición platónico-agustiniana, intentando llevar a cabo una metafísica teocéntrica. Acepta la dicotomía cartesiana entre espíritu y materia, pensamiento y extensión; no es posible una influencia de uno en otro (la mente no mueve el cuerpo; éste es una máquina adaptada al alma por Dios, pero no informada por ésta)[8]. Según Malebranche, ni científica ni metafísicamente se puede conceder una eficacia causal a las criaturas. La única causa verdadera es Dios. Desde toda la eternidad Dios ha querido –y continúa queriendo eternamente–, quiere sin cesar lo que ocurrirá en el transcurso del tiempo.

Tal teoría de la causalidad de Dios y las criaturas se denomina *ocasionalismo*. El teocentrismo de esta doctrina etiológica llevado a sus últimas consecuencias desemboca en el ontologismo. En efecto, para Malebranche la mente es una potencia pasiva; no produce ideas, sino que recibe ideas. Y ¿cómo llegan a nuestra mente las ideas? No pueden provenir de nuestro espíritu, porque si así fuera

7. González Álvarez, A., ob. cit., p. 54.

8. «Me parece enteramente cierto que la voluntad de los seres espirituales es incapaz de mover el más pequeño cuerpo que exista en el mundo. Porque es evidente que no hay una conexión necesaria, por ejemplo, entre nuestra voluntad de mover un brazo y el movimiento efectivo de éste. Es verdad que el brazo se mueve cuando yo quiero, y yo soy así la causa natural del movimiento de mi brazo. Pero las causas naturales no son, en absoluto, verdaderas causas, sino solamente causas ocasionales que únicamente obran por el poder y eficacia de la voluntad de Dios». *Recherche de la verité, 6, 2, 3*.

–afirma– seríamos creadores; mucho menos podrán ser producidas por los cuerpos. La única explicación plausible de nuestras ideas es que no son distintas de Dios, o mejor, según Malebranche «vemos todas las cosas en Dios». «Todas nuestras ideas claras están en Dios en cuanto a su realidad inteligible. No es sino en Él donde nosotros las vemos... Si nuestras ideas son eternas, inmutables, necesarias, se comprenderá que no pueden encontrarse más que en una naturaleza inmutable»[9]. Es patente que la *visión en Dios* de todas las cosas lleva consigo la *visión de Dios,* hasta el punto de que se puede decir que Él es el lugar de los espíritus, del mismo modo a como el espacio es en cierto sentido el lugar de los cuerpos[10].

El ser infinito no puede ser visible por una idea que le represente; ninguna de las ideas –finitas– puede representar al infinito; el infinito solamente puede verse en sí mismo. Más todavía: lo finito se ve en lo infinito, las criaturas no se ven primariamente en sí mismas, sino en Dios. Dios es lo único que necesariamente existe; como dirá Malebranche, «si se piensa en Dios, es necesario que exista. Tal o cual ser, aunque conocido, puede ser que no exista; podemos ver su esencia sin su existencia, su idea sin él. Pero no podemos ver la esencia del infinito sin su existencia, la idea del ser sin el ser: porque el Ser no tiene ninguna idea que le represente. Carece de un arquetipo que contenga toda su realidad inteligible»[11]. Todas las cosas que están presentes a nuestra mente pueden estarlo precisamente porque Dios lo está, y Él ilumina nuestra mente de infinitos modos[12]. Para el ontologismo, pues, la afirmación del ser implica inmediatamente la noción de lo divino. Nuestra primera intelección sería la del Ser mismo, sería Dios. A esta pretensión hay que responder que la intelección del ser, que se da en todo conocimiento real (por ejemplo: A es; o A es B), no es conocimiento implícito del Ser divino. Lo que de modo inmediato se capta no es el ser siendo en sí, sino entes que son, que tienen ser. El ser lo captamos únicamente como inherente o constitutivo de los entes que contemplamos. Y efectivamente todos los entes que tienen el ser en diversos grados remiten al fundamento que es el único Ser subsistente, como veremos. Pero de ahí a afirmar que el Ser se encuentra implícito en cualquier intelección media un largo trecho; Dios no puede identificarse con o ser incluido en el *esse commune*. Es verdad que *res sunt, ergo Deus*

9. *Entretiens sur la Métaphysique,* I, 10.
10. Cfr. *Recherche de la verité,* loc. cit.
11. *Entretiens...,* II, 5.
12. Una de las consecuencias que se siguen de aquí es la desaparición de las fronteras de lo natural y lo sobrenatural, al hacer *natural* la visión beatífica. Malebranche se defendió de esa acusación, señalando que, aunque el hombre tiene una visión directa de Dios y ve todas las cosas en Dios, sin embargo no ve la esencia divina, pues «la esencia de Dios es su ser absoluto, y las mentes no ven la substancia divina considerada absolutamente, sino sólo en tanto que relativa a las criaturas o participable por éstas». *Recherche...,* loc. cit. Sin embargo, esa sutil distinción malebrancheana no puede tener ningún sentido real, y es difícilmente comprensible desde los propios presupuestos de Malebranche.

est, pero esa inferencia no es inmediata, pues supone varios pasos entreverados antes de alcanzar a Dios[13].

Cuando nosotros afirmamos que cualquier cosa tiene ser, esas cosas de las que afirmamos el ser son cosas finitas; ahora bien, el ser no está necesariamente comprendido en ninguna esencia finita. Las naturalezas de las cosas no son el ser que tienen, las cosas no son el ser que poseen, ya que si fuera de otra manera, el ser entraría en el concepto de cualquier esencia, lo cual es falso porque la esencia de cualquier cosa se entiende sin entender si ésta es[14]. No hay ninguna existencia creada que entre a formar parte del contenido de su esencia. Por el contrario, Dios se distingue absolutamente de cualquier ente. «El ser divino, que es sustancia, no es el ser común *(esse commune),* sino un ser distinto de cualquier otro ser. En consecuencia, por su mismo ser Dios difiere de cualquier otro ente»[15]. Y precisamente se llama ente a lo que participa finitamente el ser, y eso –señala Tomás de Aquino– es lo que es proporcionado a nuestro entendimiento, cuyo objeto es lo que es; pero Dios es el mismo ser, por lo que habría que decir que está por encima del entendimiento, en el sentido de que requiere demostración y que, una vez demostrada su existencia, no se aferra completamente su esencia. El presupuesto fundamental de la doctrina ontologista no puede sostenerse en pie. Es simplemente falso, por muchos razonamientos de una coherencia formal indudable que puedan hacerse, que el hombre tenga intuición de Dios. Si así ocurriera, si la intuición de Dios fuera directamente consciente, todo el mundo debería tener una tal intuición. Pero más bien parece que hay demasiada gente que afirma no tener dicha intuición. Téngase en cuenta, finalmente, que la pretensión ontologista consiste precisamente en invertir el modo de acceso al conocimiento de Dios: mientras Dios es la fuente ontológica de las cosas creadas, son las cosas creadas la fuente cognoscitiva de nuestro conocimiento de Dios.

El camino ascendente hacia Dios requiere necesariamente demostración[16]; como ya fue aludido, Dios es evidente o *per se notum,* porque su esencia es su ser, en sí mismo considerado y en absoluto; pero respecto a nosotros *–quoad nos–,* como no podemos concebir lo que es, no es evidente[17]. La condición del entendimiento humano ante las cosas más evidentes en sí mismas o más claras por naturaleza es parecida, como señaló Aristóteles, al estado de los murciélagos ante la luz del día[18]. La existencia de Dios, desde un punto de vista racional, sólo puede hacerse patente mediante demostraciones.

13. Cfr. GONZÁLEZ, Á.L., *Ser y participación*, 3.ª ed., Pamplona 2001, pp. 160 ss.
14. Cfr. SANTO TOMÁS, *In II Sent.,* d. I, q. I, a. 1.
15. *De Potentia*, q. 7, a. 2.
16. «Lo que el hombre directa y propiamente entiende no es Dios, sino lo finito; el principio operativo *con el cual entiende* no es Dios, sino el propio intelecto; aunque el intelecto esté causado por Dios, Dios no cae de ningún modo *in ratione obiecti* y mucho menos *in ratione subiecti»*. FABRO, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969, t. I, p. 69.
17. Cfr. *C.G.,* I, 11.
18. Cfr. *Metafísica*, 993 b, 9.

4. El agnosticismo

En el punto anterior se ha discutido la evidencia o inevidencia inmediata del Absoluto, y se ha establecido la necesidad de la demostración de la existencia de Dios. Ahora bien, la necesidad de demostrar dicha existencia no lleva consigo su posibilidad, pues podría suponerse que para la afirmación de la existencia de Dios sería necesaria algún tipo de prueba, pero la razón humana no tiene capacidad de realizar dichas pruebas.

La negación de la posibilidad de demostrar metafísicamente la existencia de Dios recibe el nombre de agnosticismo. Este vocablo fue usado por primera vez por Th.H. Huxley (1825-1895) en 1869, en su trabajo *Agnosticism* (1889)[19]; tenía el significado de «renuncia a saber», es decir, oponerse a la pretensión de saber las cosas que no pueden saberse porque trascienden las posibilidades del conocimiento científico en un momento determinado. Teóricamente, se distingue del escepticismo en que éste niega taxativamente el conocimiento de realidades trascendentes, mientras que el agnosticismo «simplemente» se abstiene de conocerlas o renuncia a ellas. El término ha dado lugar a la doctrina que establece la imposibilidad de conocer las verdades metafísicas y la existencia de una realidad trascendente a lo sensible (que algunos han llamado precisamente «lo incognoscible»); dichas realidades carecerían de sentido, puesto que mas allá de los datos de nuestra experiencia no sabemos nada.

En rigor, el agnosticismo no es lo mismo que el ateísmo. El agnóstico no niega, en principio, la existencia de Dios, como hace el ateo; lo que rechaza es la capacidad del hombre para probar argumentativamente dicha existencia. El lema de esta actitud podría ser el famoso apotegma de Du Bois-Reymond, en su obra sobre los límites de la conceptuación científica: *Ignoramus et ignorabimus*.

La mayoría de los agnósticos suelen hacer profesión de su no ateísmo; si bien Dios no puede ser alcanzado por las fuerzas naturales de la razón humana, podría llegarse a Él a través de otros medios, como puede ser el sentimiento religioso (Modernismo), la razón práctica (Kant), etc.; otros agnósticos, por su parte, una vez declarada esa imposibilidad especulativa se colocan en un «prudente neutralismo» entre la afirmación y la negación respecto a todos los problemas que el tema de Dios lleva consigo. La ciencia no establecería la inexistencia de Dios, pero tampoco su existencia (positivismo). Es sintomático, sin embargo, que los diferentes tipos de agnosticismo comportan un criptoateísmo más o menos larvado, como puede observarse en los resultados y conclusiones de los diferentes tipos de agnosticismo.

Y es que en verdad es muy fácil el tránsito de la afirmación de que no podemos saber nada de lo que trasciende nuestra experiencia a esta otra: no existe nada mas allá de nuestra experiencia. Referido al tema de Dios, el aserto de que

19. Cfr. Huxley, Th.H., *Collected Essays,* t. V, Londres 1889.

el agnosticismo consistiría no en la voluntad expresa de que Dios no exista, sino solamente en no echar de menos a Dios, vivir en la finitud, etc., eso equivale en el fondo a un tácito ateísmo.

No faltan en la antigüedad e incluso en la Edad Media formulaciones escépticas que llevan consigo un agnosticismo. Bastaría con recordar la conocida afirmación de Protágoras: «Respecto a los dioses, ignoro si existen o no existen y qué figura tengan»[20]. Y en la Edad Media la doctrina de Guillermo de Ockham según la cual las pruebas de la existencia de Dios no tienen más que una certeza que él denomina probable[21]; los continuadores del nominalismo ockhamista –Nicolás de Ultricuria y Juan de Mirecuria y Pedro Ailly– terminarán por considerar que la existencia de Dios pertenece solamente a la fe, y de ningún modo entra a formar parte de las verdades que la razón humana puede alcanzar.

Sin embargo, las típicas actitudes agnósticas se encuentran en la filosofía moderna y contemporánea, en la que se desarrollan agnosticismos de muy diverso cuño. Dividiremos este estudio en los siguientes epígrafes:

a) el agnosticismo kantiano

b) el agnosticismo fideísta y modernista

c) el agnosticismo positivista

d) Wittgenstein y el neopositivismo

e) la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Crítica del agnosticismo.

A. *El agnosticismo kantiano*

La crítica kantiana a la posibilidad de una demostración de la existencia de Dios por vía teórica se fundamenta en su teoría de la existencia y del conocimiento de la existencia[22]. Lo que Hegel llamaba «el principio fundamental de la filosofía kantiana» es la exigencia de una síntesis entre el producto de las *funciones* del pensamiento y el resultado de las *afecciones* provenientes de la experiencia sensible. Ha sido señalado que esta estructuración supone –en cierta forma– un sustitutivo de la composición metafísica de esencia y ser; pero tras el abandono del sentido original de esa estructura en el racionalismo y en el empirismo, en los que el ser no es ya el fundamento real de los entes, sino que queda disuelto en el puro pensamiento (esencia, posibilidad: racionalismo) o en la existencia como mera facticidad empírica situada en la experiencia inmediata (em-

20. Diógenes Laercio, IX, 51.

21. Cfr. González, Á.L., «Intuición y escepticismo en Ockham», en *Anuario Filosófico* X, I (1977), pp. 105-129.

22. Véase para todo este apartado sobre la ontología y la noética de la existencia según Kant, González Álvarez, A., ob. cit., pp. 91-97. Más adelante, a la hora de estudiar la crítica de Kant al argumento ontológico, veremos la peculiar noción de existencia kantiana.

pirismo). La encrucijada racionalista-empirista fue resuelta por Kant estableciendo un nuevo y radical *fundamento* para una concepción del ser como *posición* del pensar. Ese fundamento está constituido precisamente por las *acciones del pensar puro,* que se integran en el sujeto trascendental[23].

Para Kant, los conceptos *a priori –acciones del pensar puro–* son de suyo vacíos. Las condiciones formales de la experiencia no proporcionan más que una mera posibilidad. Así reza el *Primer postulado del pensamiento empírico en general:* «Lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos) es *posible»*[24]. Pero no puede olvidarse que lo posible en Kant únicamente sobrepasa la mera noción adquiriendo el valor de concepto cuando esas nociones formales lo son *de la experiencia,* ya que la posibilidad de la experiencia es lo que proporciona a todos nuestros conocimientos *a priori* realidad objetiva[25]. Ello es así porque «si un conocimiento ha de tener realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y tener en él significación y sentido, debe el objeto poder ser dado de alguna manera»[26]. Darse un objeto es, pues, referir su representación a la experiencia.

Dice el segundo postulado: «lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es real». La existencia de la cosa está en conexión con nuestras percepciones; por tanto, allí donde alcance la percepción, allí también alcanza nuestro conocimiento de la existencia de las cosas. No es posible averiguar la existencia de una cosa cualquiera si no se empieza por la experiencia o si no se progresa según las leyes de la conexión empírica de los fenómenos.

Por tanto, únicamente «podemos llegar a una existencia que por algún lado debe estar comprendida en el nexo de la experiencia, de la cual la percepción es una parte; de donde resulta que la necesidad de la existencia nunca puede ser conocida por conceptos, sino sólo por el enlace con aquello que es percibido según leyes universales de la experiencia»[27]. Ahora bien, Dios no está comprendido ni en el nexo de la experiencia ni enlazado con lo percibido; en consecuencia, no es posible su conocimiento teórico.

Especulativamente hablando, Dios es el ideal de la razón pura, es una idea a la que no corresponde un correlato en la realidad. Con esos presupuestos noéticos, Kant pasó revista crítica a todos los argumentos que ha habido a lo largo de la historia para demostrar la existencia de Dios (y que redujo a tres: ontológico, cosmológico y teleológico)[28]. La certeza de la existencia de Dios vendrá únicamente por vía de la razón práctica. Cuando afirma que es absolutamente in-

23. Cfr. Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, Pamplona 1985, p. 265.
24. *Crítica de la Razón Pura*, A 218, B 265.
25. Cfr. *Crítica de la Razón Pura,* A 156, B 195.
26. *Id.*, A 155, B 194.
27. *Id.*, A 277, B 279.
28. Serán estudiados en otros apartados más adelante.

dispensable que uno se convenza de la existencia de Dios, es menos necesario que se lo demuestre[29], lo que hace el regiomontano es colocar un autoconvencimiento no racional de la existencia de Dios, que desembocará en aquel postulado de la razón práctica que exige la existencia divina. Pero el postulado de la moralidad que exige a Dios no es trascendente, es decir no es una demostración, puesto que, como es sabido, los postulados de la razón práctica, según la doctrina kantiana, sólo pueden ser utilizados en su uso práctico, no alcanzan un valor trascendente, ni valen por tanto para fundar un conocimiento que supere lo sensible. Kant quiere creer que existe Dios; querer creer: son los dos aspectos fundamentales de la exigencia de la divinidad que Kant planteara. Ese *querer creer* es un voluntarismo y una fe; un voluntarismo tan neto que bien puede decirse que lo de menos es que Dios exista o no, lo capital es que yo quiero que Dios exista, es decir, en el fondo soy yo quien proporciona realidad a Dios. Y es una fe, pero no una fe objetiva, ni una creencia en algo –Dios, en este caso– que exista mas allá de la razón práctica, sino que es una certeza subjetiva que sirve para la vida práctica o moral. Kant terminará por afirmar que Dios no es más que una mera idea en mí, es decir, la razón práctica moral autolegisladora[30].

Según la última filosofía kantiana contenida en el *Opus Postumum* –como ha puesto de manifiesto espléndidamente Llano– hay Dios porque hay imperativo moral, pero esa existencia de Dios no es la de un ser exterior al hombre[31]; al final, Dios y la razón práctica coinciden. Y de lo suprasensible no hay ciencia sino, en sentido estricto, fe: «Una fe (un Credo) que no proporciona ninguna enseñanza objetiva sobre la efectividad de su objeto, porque examina la cosa suprasensible solamente según lo que nosotros pensamos de ella. Entonces resulta que las ideas de Dios y de una vida futura reciben por medio de la ley moral una realidad objetiva, no teórica, sino simplemente práctica, porque nosotros obramos *como si* hubiera otro mundo; y debemos comportarnos *como si* supiéramos que esos objetos fueran efectivos»[32]. En realidad, esos objetos no existen fuera de la idea que de ellos nos hacemos –terminará por aseverar Kant–; y es que la

29. Cfr. Kant, I., *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios,* trad. cast., Barcelona 1972, p. 159.

30. *Vid*. a este respecto la conclusión de R. Vernaux, *Crítica de la «Crítica de la Razón Pura»*, Madrid, 1978, titulada «Creer y saber» (pp. 253-263).

31. Cfr. Kant, I., *Opus Postumum*, XXII, 55. Citado por Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Pamplona, 1973, p. 319; véase el apartado 6.4. entero: *El alcance trascendente de la Razón práctica* (pp. 310-323). A renglón seguido señala Llano: «Es cierto que no puede negarse que Dios exista, pero no puede afirmarse que exista fuera del pensamiento racional del hombre: en él –Kant recuerda la sentencia de San Pablo– vivimos, actuamos y somos. Es lo eterno, lo divino *en el hombre*. No hay otra epifanía de la divinidad que la que se dé en la vivencia ética del sujeto racional. Para encontrarle no debemos salir fuera de nosotros, sino buscarle en lo más profundo de nuestra interioridad. (Es indudable que las concepciones éticas del regiomontano hunden sus raíces en una religiosidad luterana. El Dios de los reformistas es ante todo el Dios *für uns*, y consideran el Dios *für sich* como aristotélico y no-cristiano. Lo trascendente en cuanto tal, y los caminos que a él conducen, quedan marginados: lo importante es el Dios de la fe, de la vivencia moral, el *Dios-para-mí*)».

32. Llano, A., *id*, p. 317. Véanse allí las citas correspondientes de los *Fortschritte* de Kant.

fe no proporciona ningún dato sobre la existencia o realidad efectiva, sino que según el regiomontano establece o *pone* su realidad en general; es el sujeto, en su máximo grado de potenciación objetivante, quien concede realidad objetiva a Dios[33].

Tres negaciones fundamentales correspondientes a su peculiar gnoseología conducen a la valoración crítica de la doctrina kantiana:

a) negación de la abstracción, que imposibilita el acceso al ente en cuanto tal (y a su ser), punto de partida de una prueba de Dios,

b) negación del valor metafísico de nuestros conceptos primarios, ya que sólo es cognoscible lo que consta a los sentidos,

c) negación del valor metafísico del principio de causalidad, fundamento de una auténtica prueba de Dios[34]. No es que Kant niegue la causalidad, pero ésta pertenece a otro orden, al orden de la libertad. No es un principio ontológico, ni tampoco se deriva de la experiencia; es una categoría del entendimiento, correspondiente a los juicios de relación (hipotéticos).

Tras lo señalado, una ulterior y sucinta exposición y crítica podría hacerse señalando lo siguiente. No hay ateísmo en Kant; hay un teísmo, pero se trata de un teísmo no cognoscitivo, de un teísmo que, según las propias palabras kantianas, sería una *teísmo moral*. Según Kant, Dios existe para mí como fundamento de mi vida moral. No cabrían pruebas especulativas; sí, en cambio, una prueba moral. Ahora bien, la prueba moral no puede llevar consigo un conocimiento, un saber.

El sentido del teísmo moral estriba en señalar que no *sabemos* que existe un Dios (y por supuesto tampoco podemos saber que no existe), pero en todo caso *debemos* creer que existe. Y en ese sentido podemos aportar una prueba moral, que por supuesto no es una demostración en el sentido teórico, ya que no se trata en ningún caso de un saber especulativo. En este sentido, Kant es el antiAristóteles por excelencia, por cuanto lo que compone el núcleo de lo humano no es la teoría, sino la práctica; si se prefiere, su horizonte es una teoría del hombre. A la antropología se encamina la teoría del conocimiento; por eso, por muy relevante que pueda ser la teoría del conocimiento kantiana (y ciertamente lo es) está supeditada a lo auténticamente clave para el pensamiento del regiomontano, que está situado en lo moral y en lo antropológico. No es que lo que se pueda señalar acerca de Dios, especulativamente hablando, sea irrelevante, pero adquiere auténtica relevancia en cuanto que se refiere al verdadero ámbito, que es el moral.

Lo que por antonomasia hay que afirmar respecto de una posible prueba moral de la existencia del Absoluto es que ella no prueba nada que posea un valor teórico. Por eso, no cabe hablar, a título de ejemplo, de que la prueba moral lleva consigo el carácter de apodíctica, carácter que no posee una prueba especulativa; y no cabe hablar por cuanto el carácter de apodicticidad parece llevar consigo el

33. Cfr. *id*., p. 316.
34. Cfr. González Álvarez, A., ob. cit., p. 97.

peso y el marchamo de una irrefutabilidad teórica. Es preciso, por tanto, suprimir el marchamo y el valor teórico que pudiera inconscientemente concederse a una prueba moral, por el hecho de que ser *prueba* pudiera considerarse como algo que se refiera a o debiera alcanzar un rango especulativo. La convicción es lo que contaría, y en ese sentido, la convicción moral es mayor que la especulativa.

Sin embargo, es preciso subrayar que cabe una reflexión teórica sobre el Absoluto, cabe pensar –con las limitaciones inherentes a la razón finita– a Dios. A mi juicio, no es obligatorio considerar que un saber sobre Dios sería algo calamitoso o una auténtica desgracia, como indica el regiomontano. Al margen ya de lo que es estricta interpretación, cabe preguntarse si la doctrina kantiana no tenía ya la suerte echada desde el inicio. Parece claro que la existencia de Dios no es supeditable o subordinable a un criterio de certeza. ¿Y si el conocer no fuere sólo un actuar humano? ¿por qué desconfiar de la razón especulativa? Más: ¿por qué desconfiar de la realidad? «Si se sospecha de lo real, desde ese mismo momento no se sabe qué es conocer. Conocer es una relación trascendental con la realidad (...). Si no pasamos por el tamiz crítico de Kant somos unos ingenuos. Pero si pasamos, no conocemos nada real como tal: la verdad se esfuma, y con la verdad el conocimiento»[35]. Además, sencillamente no es preciso realizar la consolidación del orden ético a costa de un agnosticismo especulativo.

En el fondo, los atributos que la tradición filosófica anterior ponía en la divinidad son trasladados y establecidos por el kantismo en la autonomía del sujeto moral. Algún autor ha señalado que el teísmo moral kantiano es una teodicea antropocéntrica; me parece una expresión adecuada para designar los intentos kantianos hay que ponerlo en lo antropocéntrico; no hay verdadera trascendencia en Kant, puesto que una trascendencia domesticada no es una verdadera trascendencia[36].

B. *El agnosticismo fideísta y modernista. Fideísmo y tradicionalismo*

El fideísmo no admite las pruebas racionales de la existencia de Dios. A la existencia de Dios únicamente se llega por la fe; ésta sería la única verdadera fuente de conocimiento; ningún tipo de conocimiento, sea racional o sensible, proporciona certeza. Todas las creencias derivan de una revelación primitiva de Dios al hombre y que llega a nosotros por *tradición*. De ahí que el fideísmo devenga *tradicionalismo*.

35. Polo, L., «El yo». Presentación, introducción y notas de Juan Fernando Sellés, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n.º 170, Pamplona 2004, pp. 43-44. Véase ese epígrafe y el siguiente enteros.

36. Cfr. mi trabajo «Interés de la razón y postulado, claves del teísmo moral kantiano», en *Metafísica, acción y voluntad*. Ensayos en homenaje Carlos Llano, Universidad Panamericana, México 2005.

El fideísmo de Pascal

Blas Pascal (1623–1662) sostiene que la razón es muy débil frente al conocimiento de Dios. Ningún conocimiento humano logra acallar las profundas inquietudes del hombre, ni siquiera la filosofía (*Descartes inútil e incierto*, dice Pascal), la cual es contradictoria, diversificada en sistemas contrarios. Solamente el saber de Dios conduce a una estabilidad, a auténticas firmezas. Ahora bien, ese conocer de Dios excede a todo tipo de conocimiento natural: el Absoluto es incognoscible racionalmente. El único «medio» para conocer a Dios es Dios, o como dice Pascal, no conocemos a Dios más que por Jesucristo; sin este mediador es imposible toda comunicación con Dios: «fuera de Jesucristo, no sabemos qué es nuestra vida, qué es nuestra muerte, ni quién es Dios ni quién somos nosotros mismos».

Quizá uno de los más grandes daños que se han inferido a la teología natural o filosofía de Dios es la conocida afirmación pascaliana, contenida en su famoso *Memorial*: "Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, y no el Dios de los filósofos y los sabios". Como ha probado por extenso Del Noce[37], contraponer ambos dioses –el Dios de Abraham al Dios de los filósofos– no ha hecho más que acentuar la evasión de la posición teísta, para incluso hacer recaer precisamente sobre los teístas la acusación de ateísmo.

«Las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del pensamiento de los hombres y son tan embrolladas, que convencen poco. Y aun cuando ello sirviera para algunos, solamente les serviría en el instante de la demostración, pero una hora después tienen miedo de haberse equivocado»[38]. No se trata aquí de una desvalorización de las pruebas, sino más bien de su supeditación a la eficacia frente al ateo. A mi juicio, nunca podrá resolverse el presunto o real fideísmo de Pascal, por cuanto al lado de las netas expresiones señaladas sobre el escaso valor de las pruebas, hay en los *Pensamientos* formulaciones (o atisbos o presupuestos de fórmulas) de las demostraciones clásicas de la existencia de Dios. El fideísmo pascaliano estriba –a mi parecer– más bien en que la última consideración sobre el Absoluto no puede ser de carácter racional, sino voluntaria. Cuando Pascal quiere *convencer* al ateo de la existencia de Dios, dirige sus esfuerzos a la voluntad del ateo, no a su entendimiento. En eso consiste su conocido *argumento de la apuesta*, una argumentación en la que quien debe *razonar* es la voluntad. Lo mismo que en el juego a cara o cruz, existen dos posibilidades de elección: Dios existe o no existe. Y es preciso elegir, pues no hacerlo es ya una elección, es necesario apostar. El cálculo de probabilidades lleva a Pascal a señalar que es preferible apostar por el Absoluto que por la nada, puesto que las

37. Cfr. Del Noce, A., *Il problema dell'ateismo*, cap. V: «Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo», Bolonia 1965, pp. 165-299.

38. Pascal, B., *Pensamientos*, 543.

consecuencias de la existencia de Dios son incomparablemente superiores a las de su no existencia[39].

Pascal se hallaba firmemente convencido de que valen más las pruebas morales que las metafísicas para demostrar la existencia de Dios; consideraba que solamente eran válidas las demostraciones intrínsecas, a partir del corazón, y las demostraciones clásicas de Dios eran inválidas por cuanto serían extrínsecas[40]. Pero no es cierto que las demostraciones clásicas sean pura y simplemente extrínsecas. Querer construir una filosofía que, aun siendo independiente de las verdades reveladas, pueda servir a éstas de preámbulo, no es colocarse –como pensó Pascal– en un terreno en el que no puede por menos que ser derrotado por el racionalismo, en cualquiera de sus dos formas (deísmo y ateísmo), como ha puesto de manifiesto Del Noce[41]. Cabe ciertamente una investigación filosófica de Dios; cabe una teología natural seria y rigurosa que señale al Absoluto como conocido y desconocido, que indique la incomprehensibilidad de Dios; ahora bien, incomprehensibilidad no es incognoscibilidad. Aunque el conocimiento de la suprema excedencia del ser divino a la que llega la metafísica es un conocimiento más bien de naturaleza negativa que positiva, es un conocimiento en su sentido más explícito, de significado genuinamente humano. El hombre puede conocer a Dios independientemente de la fe.

Luis de Bonald (1754-1840) sistematizó el tradicionalismo; el punto de partida o "hecho primitivo" es el lenguaje. En su obra *La legislación primitiva* señala que el hombre no ha podido inventar el lenguaje para expresar su pensamiento, puesto que no se puede inventar nada sin pensar, y no se piensa sin algún tipo de lenguaje, que no es otra cosa sino una expresión natural del pensamiento. El hombre es hombre por el lenguaje; es éste un don primitivo dado por Dios al hombre cuando le concedió la existencia. De Dios ha recibido el hombre el don del lenguaje y del pensamiento. La doctrina del origen divino del lenguaje primitivo postularía la existencia de Dios. Los conceptos básicos y las verdades primeras fueron entregadas por Dios al hombre en una primitiva revelación; ese conjunto de verdades primeras se transmite en el lenguaje; éste nos permite conocer esas verdades transmitidas por tradición. La tradición es la regla objetiva de la verdad; la razón no podría causar ningún tipo de verdad o certeza.

39. Cfr. *id*., *Pensamientos*, 233. Cfr. González, Á.L., «¿Sólo el Absoluto expresa adecuadamente al Absoluto? Acotaciones sobre el fideísmo de Pascal», en *Scripta Theologica* 25, 2 (2003), pp. 447-460; *Id*. «Pascal: la voluntad y el argumento de la apuesta», en *Dar razón de la esperanza*, Pamplona 2004, pp. 1217-1232.

40. Cfr., entre la bibliografía reciente, V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris 1992, especialmente el cap. V: *Le refus des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu* (pp. 347-392). Asimismo, Alberti, A., «Pascal e le prove razionali dell'esistenza di Dio», en *Rivista de Filosofia Neoscolastica*, 56 (1964), pp. 67-94; y el cap. VII de *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris 1986, de H. Gouhier.; Williams, J. A., *El argumento de la apuesta de Blas Pascal*, Pamplona 2002.

41. Del Noce, A., ob. cit., *id*.

Es también tradicionalista H.F.-R. de Lammenais (1782-1854); en su *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, postula la completa incapacidad de la razón individual para alcanzar cualquier verdad; el hombre no podría por sus solas fuerzas asegurarse plenamente de ninguna verdad, porque no puede mediante sus fuerzas darse ni asegurarse en el ser. Si la razón es incapaz, más incapaces son los sentidos. En consecuencia, para no incurrir en el escepticismo es preciso conceder la regla o norma de la verdad al *consentimiento común o universal,* o mejor, la razón general que se expresa en ese sentir común de la humanidad. El consentimiento universal tiene su primera verdad en la afirmación de la existencia de Dios, que el hombre posee por una revelación primitiva; mediante ésta se conoce la existencia de Dios y todas las demás verdades y certezas fundamentales de la vida, que son el núcleo común a todos los espíritus. Lo mismo que Bonald había señalado que la filosofía debe comenzar con la fe, Lammenais considera que el primer artículo del símbolo de todo el género humano es creo en Dios, creador del universo. No hay aquí demostración, sino fe; la única filosofía sería la que procede de una revelación primitiva transmitida por tradición.

Para el fideísmo y el tradicionalismo no cabe una demostración de la existencia de Dios haciendo abstracción de la Revelación. El tradicionalismo de Bautain (1796-1867) y Bonnetty (1798-1879) hizo que el magisterio de la Iglesia tuviera que explanar la doctrina, pacíficamente poseída hasta entonces en el catolicismo, de que la sola razón puede dar una verdadera demostración de la existencia de Dios independientemente de la Revelación (contra Bautain, en 1840, y frente a Bonnetty en 1855). «El fideísmo es insostenible. Comienza por negar validez a la razón no apoyada en la fe, y termina por defender a la fe apoyada en la razón. El fideísmo es el racionalismo de la fe. Se propone a sí mismo como la verdad fundamental, negando la validez de las verdades de razón; pero defiende con la razón la verdad, que debiera ser no-racional, del fideísmo»[42].

El agnosticismo modernista

El modernismo es una doctrina filosófico-teológica surgida a finales del siglo XIX en Francia y que en poco tiempo adquirió considerable relevancia. Sus más importantes representantes fueron A. Loisy (1857-1940), J. Tyrrell (1861-1909), A. Fogazzaro (1842-1911), A. Buonaiutti (1881-1946); en lo que a la filosofía respecta, sus dos principios fundamentales son: a) el agnosticismo; b) la inmanencia vital[43].

42. González Álvarez, A., ob. cit., p. l03.

43. La mejor síntesis de la doctrina modernista se encuentra en la encíclica *Pascendi* (1907) de S. Pío X, que condenó dicho movimiento. El rechazo de la indemostrabilidad de Dios es expresado así: «Empezando por el filósofo, el fundamento de la filosofía religiosa lo ponen los modernistas en la doctrina vulgarmente llamada agnosticismo. Según esto, la razón humana está absolutamente en-

El modernismo admite sin lugar a dudas el agnosticismo kantiano: Dios no puede ser objeto de ciencia especulativa pura; la razón humana está recluida en el ámbito de los fenómenos y no tiene poder para traspasar los límites de la apariencia que presentan las cosas y las formas de esa apariencia.

Y no hay nada de lo que es constatable por la experiencia que sirva de apoyo para elevarnos a la demostración de que Dios existe; al no existir ningún acto de Dios que se muestre como hecho a mi experiencia, la cuestión teórica acerca de Dios no alcanza soluciones reales.

Los modernistas rechazaron la acusación de agnosticismo, afirmando que a pesar de aceptar las conclusiones del agnosticismo kantiano, creen poder superarlo: piensan no renunciar al conocimiento de Dios, porque consideran que llegan a él por otros medios. Estos, en último término, se reducen a uno: la inmanencia vital; ésta sería el único camino que conduce al conocimiento de Dios. El origen de la idea de Dios en nosotros es explicado por la inmanencia vital, por un sentimiento que es producido en nosotros sin juicio intelectual previo; la inmanencia vital, que lleva a la inmanencia religiosa, es un fideísmo.

C. *El agnosticismo positivista*

La tesis fundamental del agnosticismo positivista es la imposibilidad de trascender los fenómenos. Por caminos distintos aboca a la misma tesis kantiana. El positivismo es heredero del nominalismo y afirmará que los sentidos son la única fuente de conocimiento, y no nos proporcionan ningún dato sobre la existencia de Dios.

El precedente de las doctrinas positivistas de los siglos XIX y XX es Hume. En el ultimo párrafo de su *Investigación sobre el entendimiento humano,* afirma: «A mí me parece que los únicos objetos de las ciencias abstractas o de la demostración son magnitudes y números, y que todos los intentos de ampliar estas ciencias, las más perfectas de todas, más allá de esos límites, son sólo fuegos de artificio y engaño. Las restantes investigaciones del hombre se refieren a hechos de existencia, los cuales, evidentemente, no son susceptibles de demostración».

Puestas esas premisas, Hume extrae su conocida conclusión: «Examinemos llevados por estos principios nuestras bibliotecas. ¡Qué estragos no tendríamos que hacer! Saquemos un tomo cualquiera, por ejemplo *sobre Dios o sobre metafísica*. Enseguida tendríamos que preguntarnos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre magnitudes o sobre números? No. ¿Contiene algún razonamien-

cerrada en los fenómenos, es decir, en las cosas que aparecen, sin que tenga derecho ni poder para traspasar sus límites. Por tanto, ni es capaz de levantarse hasta Dios ni puede conocer su existencia ni aún por las cosas que se ven».

to de experiencia sobre hechos de existencia? No. Entonces ¡al fuego con él!, porque un libro tal no puede contener sino fuegos de artificio y engaño»[44].

De estas palabras parte una línea directa que desembocará en el positivismo lógico o neopositivismo; todos los esfuerzos de los positivistas lógicos estribarán en la formulación de un criterio empírico de sentido; desde esta situación, el criterio empírico de sentido es una posterior radicalización de la prohibición de cualquier proposición que pretenda trascender lo empírico; las proposiciones acerca de Dios y de la teodicea en general no serán ahora ya un mero engaño, sino todavía más: perfectamente carentes de sentido.

Volviendo a Hume, hay que señalar que como consecuencia de su doctrina gnoseológica, considera que es imposible sobrepasar el ámbito de los fenómenos. No podemos acceder a la sustancia porque ésta es un puro nombre; tampoco es válida la causalidad como vía para trascender el fenómeno. Cuando se habla de causalidad se habla de una relación espacio-temporal de contigüidad o de sucesión; pero Hume no pregunta por el fundamento de la causalidad, sino por qué creemos en ella. La idea de causa no procede de una demostración, ni de una intuición; proviene del espíritu; es el sujeto humano quien da razón de la causalidad; movido por la repetición, se produce el hábito de la conexión necesaria entre causa y efecto; pero el hábito es algo del sujeto, no de la realidad. En ésta no se ve jamás la causalidad; ni la experiencia interna ni la externa nos proporcionan la realidad de la causa. Con la crítica de la sustancia y la de la causalidad cierra Hume todo posible camino para trascender los fenómenos y abrirse a la posibilidad de demostrar a Dios.

El agnosticismo positivista, heredero a su vez de Hume, es defendido principalmente por A. Comte (1798-1857), J. Stuart Mill (1806-1873) y E. Littré (1801-1881). A continuación se señalan brevemente algunos puntos nucleares del agnosticismo comtiano.

En el prefacio de su *Catechisme positive* afirmó Comte que «Hume es mi principal precursor en Filosofía». Al mismo tiempo, da por válida la crítica kantiana a la metafísica, en el sentido de que las ideas de mundo, alma y Dios no son alcanzables por la razón humana, postulando en último término que únicamente existe lo que es cognoscible directamente, lo positivo. «Toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real o inteligible»[45]. Lo positivo es lo experimental, concreto, efectivo, por oposición a lo abstracto y quimérico, lo metafísico. La ciencia positiva debe buscar las leyes del funcionamiento de la realidad, pero esas leyes no son las causas; la ley sustituye a la causalidad; ésta debe ser rechazada, por cuanto, según Comte, todo porqué es imaginario.

44. Hume, D., *Enquiry concerning human understanding*, XII, 3.
45. Comte, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Buenos Aires 1965, p. 54.

El fenomenismo antimetafísico de Comte está nítidamente reflejado en su famosa ley de los tres estadios o estados[46] por los que ha pasado la humanidad. En el estadio teológico, el espíritu humano dirige esencialmente sus investigaciones hacia la naturaleza íntima de los seres, hacia las causas primeras y finales de los efectos que le asombran, hacia los conocimientos absolutos, y considera que los fenómenos son acción directa y continuada de agentes sobrenaturales. En el estadio metafísico, los agentes sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas, entidades o abstracciones personificadas, inherentes a los diversos seres del mundo. Por fin, en el estadio positivo, el espíritu humano reconoce la imposibilidad de obtener nociones absolutas y renuncia a buscar el origen y destino del universo y a conocer las causas últimas de los fenómenos: se dedica simplemente a explicar los hechos.

Como Dios no es un hecho, cualquier intento de demostración de su existencia está abocado al fracaso; más todavía, debe decirse que es contrario al modo como se ejerce el conocimiento humano. Sin embargo, con ese decidido agnosticismo, Comte no quiere incurrir en ateísmo, e incluso elaborará una religión: la religión de la humanidad. El Gran Ser, que es la Humanidad, sustituye al Dios del estadio teológico. Lo que es cuestionable es si, dentro de los propios postulados positivistas, la religión de la Humanidad no es una nueva manifestación del estadio teológico o metafísico.

Ciertamente, Comte no deseó ser tachado de ateo; consideraba al ateísmo como algo provisional, que debía ser superado, para instaurar un positivismo sistemático en el que no cupiera ninguna creencia en Dios, un sistema en el que Dios esté ausente sin más y en el que no tenga cabida una posibilidad de planteamiento del problema. Por eso, muchos autores consideran el agnosticismo comtiano un ateísmo inexorable.

D. *Wittgenstein y el neopositivismo*

La figura más relevante de la llamada filosofía del lenguaje es L. Wittgenstein (1889-1951). Su *Tractatus logico-philosophicus* se configura como el punto del que parten todas las investigaciones neopositivistas, pues señalará el ámbito en que debe moverse la filosofía: «toda filosofía es crítica del lenguaje»[47]; el fin de esa obra es trazar unos límites al pensamiento, delimitando lo que es pensable y lo que es impensable; y delimitar el campo del pensamiento es determinar el campo del lenguaje. El mundo está constituido por el conjunto de los hechos[48],

46. Cfr. Comte, A., *Curso de filosofía positiva,* Buenos Aires 1973, pp. 35-36. Véase una clara exposición y comentario de la ley de los tres estadios en X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid 1963, pp. 130-138 y Sanguineti, J.J., *A. Comte: Curso de filosofía positiva*, Madrid 1977, pp. 39-70.

47. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 4.031.

48. Cfr. *id*., 1.1.

y el conjunto de las proposiciones constituye el lenguaje. Es preciso delimitar el ámbito de lo que se puede decir, el ámbito del sentido, pues lo que no se puede decir no se puede pensar; y lo que no se puede decir o pensar, carece de sentido[49]. La filosofía se va a convertir en clarificación lógica[50], pues el lugar del sentido es el lenguaje, que está formado por el conjunto de todas las proposiciones. «En esta doctrina de Wittgenstein, relativa al sentido de las proposiciones es donde nace el famoso 'principio de verificabilidad', que es uno de los principios fundamentales del neo-positivismo: una proposición está dotada de sentido cuando es verificable y sólo cuando es verificable... y el sentido de una proposición se identifica con el método de su verificación»[51]. Pues bien, si se analiza el sentido de las proposiciones filosóficas, según Wittgenstein, es preciso calificarlas como sinsentidos[52], porque son supraempíricas. «Las proposiciones que versan sobre lo supraempírico no figuran nada, son sinsentidos. Las proposiciones de la metafísica son pseudoproposiciones. Sólo se puede hablar de los hechos, y este nivel es cubierto por las ciencias empíricas. La metafísica, en cambio, ha pretendido falsamente establecer un saber acerca de lo supraempírico, un lenguaje que supere el plano fáctico».

El ámbito del lenguaje significativo se restringe al plano de lo empírico; por ello «la totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales)» (*Tractatus*, 4.11)... La filosofía wittgensteiniana, como aclaración lógica del lenguaje, es fundamentalmente terapéutica. El quehacer filosófico estriba en mostrar el sinsentido de las proposiciones y problemas filosóficos. Tal actividad consiste en disolver los problemas, al mostrar que están mal planteados. Se trata, no de responder, sino de disolver la pregunta filosófica misma»[53]. Las proposiciones metafísicas dicen lo que no puede ser dicho, son imposibles. Es claro, con estas afirmaciones, que toda proposición referente a Dios, como toda proposición metafísica, sería un abuso, porque se diría lo que no puede ser dicho, ya que se estaría pensando allende el lenguaje.

49. Cfr. *id*., prólogo.

50. «El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría sino una actividad. Una obra filosófica consiste en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son 'proposiciones filosóficas' sino el esclarecerse de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos». *Tractatus*, 4.112.

51. Ladriere, J., «Ateísmo y neopositivismo», en VV.AA., *El ateísmo contemporáneo*, Madrid 1971, p. 396.

52. «La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, son sinsentidos. Por esta razón, no podemos en absoluto responder a las cuestiones de este género, sino solamente establecer que están desprovistas de sentido. La mayor parte de las proposiciones y de las cuestiones de los filósofos provienen de que no comprendemos la lógica de nuestra lenguaje... Y no es sorprendente que los problemas más profundos no sean propiamente problemas». *Tractatus*, 4.003.

53. Vicente Arregui, J., *Acción y sentido en Wittgenstein*, Pamplona 1984, pp. 49-50.

Ahora bien, si todas las proposiciones referentes a Dios o a la teodicea en general deben ser erradicadas del ámbito del pensamiento y del lenguaje, no por ello hay una completa ausencia de Dios en Wittgenstein. En el propio *Tractatus*, en frases aparentemente enigmáticas, aparece Dios. «Existe lo inexpresable. Esto se muestra, es el elemento místico»[54]. «Contemplar el mundo *sub specie aeterni* es contemplarlo en cuanto totalidad, pero totalidad limitada. El sentimiento del mundo en cuanto totalidad limitada constituye el elemento místico»[55]. «Cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo»[56]. «Creer en Dios significa ver que los hechos del mundo no son el fin de la cuestión»[57].

Se trata de una experiencia inefable, «mística». Dios no puede aparecer en el mundo, no puede ser dicho en el lenguaje. Sin embargo, puede mostrarse, desvelarse en un sentimiento. Echado por la puerta del lenguaje, aparece Dios por la ventana metalingüística de lo místico.

Un acertado resumen del agnosticismo de Wittgenstein se encuentra en las siguientes frases: «Hay una certeza de Dios, no un saber de Dios (ni de su existencia, ni consiguientemente de sus atributos), al menos si se entiende por «saber» lo que puede constituir el objeto de un discurso dotado de sentido. Como Dios está en el orden de lo indecible, no se puede plantear pregunta alguna a propósito de él; 'una pregunta existe sólo cuando puede decirse algo' (*Tractatus*, 6.51). El problema de Dios es un pseudoproblema; las proposiciones con las que se podría intentar formularlo son sinsentidos... Pero lo que es un sinsentido desde el punto de vista del lenguaje no es un sinsentido de forma absoluta... No hay discursos sobre el fundamento. No obstante, sólo rehaciendo con el lenguaje la experiencia del mundo, nos elevamos a la aprehensión de sus articulaciones y de su fundamento, nos aproximamos a la experiencia de lo que lo trasciende absolutamente»[58].

La postura de Wittgenstein es agnóstica por cuanto rechaza de plano la posibilidad de una demostración de la existencia de Dios. Del Absoluto se puede tener, en cambio, una certeza inefable, mística. La conclusión del *Tractatus*, «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse», es, por así decirlo, trascendida, pues hay una experiencia de lo incondicionado, de lo místico, que se muestra en el lenguaje, aunque éste no puede decirlo[59]. El «hablar» de lo místico es un «hablar» mudo: se muestra, no se dice[60].

54. *Tractatus*, 6.522.
55. *Id.*, 6.44.
56. *Id.*, 6.432.
57. *Notebooks* 1914-16, ed. de G.E.M. Amscombe y G.H. Von Wright, Oxford 1961, p. 74.
58. Ladriere, J., ob. cit., p. 400.
59. Cfr. Spaemann, R., «Mística e ilustración», en *Concilium*, 85 (1973), p. 253. Spaemann relaciona la postura wittgensteiniana con la de los grandes místicos de los siglos XVI y XVII: la presencia inmediata de Dios como ausencia, una ausencia clamorosa. Cfr. la obra citada de Vicente Arregui, J., p. 92.
60. *Tractatus*, 4.1212: «Lo que se *puede* mostrar, no puede decirse».

Es importante subrayar, por otra parte, que el segundo Wittgenstein propugna una teoría pragmática de los juegos de lenguaje, en la que desaparece el elemento místico. Sus *Investigaciones filosóficas* se van a considerar como un punto de partida para poder hablar de lo religioso por una gran corriente de filósofos analíticos, en contra del positivismo lógico de Carnap y Ayer, que consideran todos los problemas referentes a Dios y a la teodicea como enteramente carentes de significación. La doctrina pluralista de los juegos de lenguaje ha conducido a la defensa de las proposiciones sobre Dios, puesto que éstas tendrían sentido en un determinado juego de lenguaje, que se justifica por su uso: su significado vendrá dado por el uso del lenguaje; los juegos de lenguaje tienen su fundamento en las formas de vida, se verifican en su uso.

El positivismo lógico

El grupo de positivistas lógicos del Círculo de Viena, inicialmente agrupados en torno a M. Schlick (1882-1936), están influidos por el *Tractatus* de Wittgenstein. Sin embargo, el criterio empírico de sentido es aplicable a todo absolutamente; todas las afirmaciones metafísicas deben quedar radicalmente erradicadas. Y en éstas estarían incluidas también todas las aserciones wittgensteinianas relativas a lo místico. «Los neopositivistas rechazan resueltamente las proposiciones del Tractatus relativas a lo inefable, a las que aplican la misma crítica que aplica Wittgenstein a los enunciados de la metafísica tradicional. Sin duda, Wittgenstein mismo nos previene sobre el carácter peculiar, paradójico, de estas proposiciones rigurosamente desprovistas de sentido, pero que apuntan más allá de sí mismas. Esta especie de segundo poder del lenguaje es lo que rechazan precisamente los neopositivistas en nombre de un estricto análisis lógico de las condiciones del discurso dotado de sentido. A sus ojos, el problema de Dios está desprovisto absolutamente de todo sentido, incluido el sentido indecible que se transparenta en el fondo de las expresiones dotadas de sentido. El campo de lo racional se identifica con el campo del discurso, y en el discurso no hay lugar ni para el concepto de Dios ni para la afirmación de su existencia... No se puede decir ni que Dios existe ni que Dios no existe, sencillamente porque la cuestión misma a la que ambas proposiciones pretenden responder está desprovista de sentido. Incluso no se puede hablar de una actitud de neutralidad con respecto a este problema; no está puesto entre paréntesis, reservado a un examen ulterior o a métodos de los que el neopositivismo profesaría no ocuparse»[61].

Se trata de un agnosticismo peculiar. Por una parte no es ateísmo, ni tampoco, a tenor de la doctrina expuesta, un agnosticismo estrictamente dicho, que señalara que no hay razones suficientes para la aceptación o el rechazo de Dios. La obra de A.J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* (1936), quizá la explanación más

61. Ladriere, J., ob. cit., p. 401.

nítida del positivismo lógico, señala que la existencia de un Dios trascendente no puede ser probada demostrativamente, por cuanto decir «Dios existe» es realizar una proposición metafísica, que no puede ser verdadera ni falsa, sino desprovista de sentido. Ninguna frase que pretenda describir la naturaleza de un Dios trascendente posee ninguna significación literal. La afirmación de un Dios es una afirmación metafísica y, por tanto, no significante en virtud del principio de verificación. Por eso, según Ayer, no es agnosticismo ni ateísmo. «Nuestro punto de vista de que todas las expresiones acerca de la naturaleza de Dios carecen de sentido, lejos de ser idéntico, ni de prestar siquiera apoyo alguno a estas conocidas posiciones, es, en realidad, incompatible con ellas. Porque si la afirmación de que hay un Dios carece de sentido entonces la afirmación de los ateos de que no hay un Dios carece de sentido también, porque sólo una proposición significante puede ser significativamente contradicha»[62]. Y –sigue Ayer– por lo que concierne al agnosticismo, éste callaría o no se decidiría ante las proposiciones 'existe Dios' o 'no existe Dios', pues no tendríamos forma de saber cuál de las dos es verdadera; ahora bien, el positivismo lógico debe rechazar ese agnosticismo, por cuanto esas expresiones no son proposiciones en absoluto, no poseen sentido o significado. Contra Ayer hay que señalar que la doctrina del positivismo lógico es un cierto tipo de agnosticismo, aunque no sea el corriente, por cuanto Dios y todo lo que con Dios se relaciona ha quedado excluido *a priori*; para el agnosticismo no se necesita más que la declaración de la imposibilidad de un conocimiento o demostración racional de Dios. Incluso podría decirse que esa exclusión completa de Dios es ateísmo radical o conduce a él.

La doctrina de Ayer y de todo el positivismo lógico descansa, como se ha señalado, en el principio de verificabilidad, que afirma que el sentido de una proposición está en su verificación de verdad o falsedad, proceso que se manifiesta únicamente en la experiencia empírica (real o posible). Solamente serían significantes aquellas proposiciones verificables científicamente (en el sentido de ciencia positiva). De ahí la crítica a todo lenguaje metafísico (y, por tanto, a la teodicea). Ha sido especialmente Carnap[63] quien ha llevado a cabo la más amplia crítica a los términos y proposiciones metafísicas. En su uso metafísico, el término Dios está desprovisto de sentido; todo término se determina por el enunciado elemental más simple (en ese caso por la forma proposicional «x es Dios»), pero «la metafísica no ofrece la categoría sintáctica de la variable x que figura en el enunciado elemental 'x es Dios'; no indica si esta variable puede reemplazarse por un término que designe un cuerpo, o una propiedad corpórea, o

62. Ayer, A.J., *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona 1971, p. 135.

63. Cfr. su *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. Su criterio de verificabilidad cambió con posterioridad a su *Die logische Syntax der Sprache*, haciéndose más matizado (debido sobre todo a la crítica de Popper en su *Die Logik der Forschung*); así en *Testability and meaning* propone diversas formulaciones del criterio empirista: experimentabilidad completa, confirmabilidad completa, experimentabilidad y confirmabilidad; sin embargo, en ninguno de ellos hay cabida para la metafísica. Cfr. Ladriere, J., ob. cit., pp. 406-418.

una relación entre cuerpos, o un nombre, etc... Las definiciones que ella ofrece (para dar un sentido al término 'Dios') no son más que pseudodefiniciones: o bien son conjuntos de palabras que no constituyen una proposición, o bien son proposiciones que utilizan términos como los de 'causa primera', 'absoluto', 'ser por sí mismo', a los cuales no se puede aplicar ningún proceso de verificación»[64]. Y si pasamos a los enunciados, todos los enunciados metafísicos son pseudoproposiciones; sólo los enunciados de las ciencias experimentales estarían dotados de sentido, porque sólo ellos son verificables empíricamente[65].

La crítica del lenguaje metafísico, con base en el principio de verificabilidad empírica, acarrea la suerte de la teodicea. Sin embargo, ese principio es un postulado injustificable. Además de la experiencia sensible hay otras formas de conocimiento o pensamiento; éste puede acceder a lo inteligible; alcanza lo inteligible apoyándose en lo sensible. La inteligencia humana puede penetrar más allá de los fenómenos sensibles; precisamente su objeto propio es la esencia de las cosas sensibles, que alcanza al menos confusamente; como señala Santo Tomás, «bajo los accidentes se oculta la naturaleza en sí de la cosa sustancial, como bajo las palabras sensibles se oculta su verdad sensible... y cuanto más fuerte es la luz de la inteligencia, tanto más penetra en lo íntimo de las cosas»[66]. El conocimiento no es sólo sensible; el ámbito de lo científico no es solamente el de las ciencias experimentales. La inteligencia humana tiene valor metafísico, puede alcanzar verdades que trascienden lo sensible y perseguir y obtener conocimientos metafenoménicos.

E. *La posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Crítica del agnosticismo*

Una eficaz refutación del agnosticismo tiene que poner de manifiesto la admisión de la metafísica del ser, y especialmente las nociones de ser y de causalidad. Todas las formas de agnosticismo coinciden en la negación de la metafísica. Si bien es cierto que el conocimiento humano parte del conocimiento de lo sensible, sin embargo, puede conocerse a Dios como causa primera de lo sensible. Y hay que tener en cuenta que no se llega al conocimiento de la existencia de Dios preguntando qué es o cómo es el mundo. Nunca encontraremos a Dios en el término de una resolución esencial de las cosas, sino en la cúspide de una *reductio ad fundamentum* de su ser. Contemplando todas y cada una de las cosas

64. Ladriere, J., ob. cit., p. 404.

65. Carnap se detiene también a considerar los enunciados de existencia (por ej.: «Dios es») en su «Superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje», en *Erkenntnis*, II (1932), pp. 219-241, al estudiar la triple diversificación del ser: existencia, predicación e identidad. La propia filosofía analítica posterior ha criticado la postura unilateral de Carnap de considerar a la existencia como el único uso aceptable de ser. Cfr. a este respecto, el capítulo II («Los sentidos del ser») del libro de Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, Pamplona 1984.

66. *S.Th.*, II-II, q. 8, a 1.

del universo, preguntándonos por qué son, y viendo que su esencia no corresponde a nuestra pregunta «hace irrupción el problema metafísico por excelencia, porque si, como dice Chesterton, lo más increíble de los milagros es que acaezcan, lo más asombroso de las cosas, de eso real que nos es dado inmediatamente como siendo, no es que sean tal o cual cosa, sino que sean. Esas cosas que nacen y mueren, que empiezan y terminan, que son sólo eso y no lo demás, que actúan de este modo y no de otro, que aparecen subordinadas en su causalidad y dirigidas por una finalidad que las trasciende, esas cosas que son buenas o verdaderas o bellas sólo hasta cierto punto..., todas esas cosas son. La existencia del universo no se explica por sí misma. Que existe es evidente, mas ¿por qué? Esa existencia no es más que un resultado, pero un resultado ¿de qué? 'Decir que esa existencia se justifica por sí misma, y que no hay por qué asombrarse, es pensar que la existencia del universo es ontológicamente suficiente: que el universo existe por sí mismo' (Tresmontant, C., *Comme se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris 1966, p. 55). Y esto ya no nos es dado en la experiencia. La experiencia nos da la existencia del universo, y nos la da como el hecho de ser: nos dice sin lugar a dudas que las cosas son. Pero luego, al comprobar que no son absolutamente en ningún sentido, que lo que son no hace que sean y que, por tanto, son y no son, nos vemos inducidos a buscar fuera de ellas la razón por la que efectivamente son y, en consecuencia, por la que son lo que son y así, finalmente, existen»[67].

Ese es el camino metafísico para demostrar a Dios: de los efectos conocidos por experiencia remontarse a Dios como causa. El agnosticismo trunca el camino metafísico *a radice*, por cuanto no lo admite, aferrándose a la ciencia (experimental) como la única vía científica. Si efectivamente no hubiera más ciencia que la experimental, no podríamos demostrar la existencia de Dios; pero el conjunto de las ciencias experimentales no agotan la vía científica; por encima de ellas está la ciencia metafísica, única que permite el acceso a la demostración racional de la existencia de Dios. Es preciso volver a recordar el viejo dicho aristotélico: un conocimiento es ciencia cuando da razón del por qué, cuando proporciona la razón de ser necesaria de lo que sostiene, y así la metafísica es la ciencia más alta.

El agnosticismo tiene en su raíz la crítica a la metafísica, y en concreto la negación del valor metafísico de la noción de ser y de la noción de causalidad, como consecuencia de la negación de la capacidad abstractiva del entendimiento humano; la única fuente de conocimiento sería la intuición. Pero una adecuada fenomenología del conocimiento puede mostrar la existencia (e incluso la inevitabilidad) de la abstracción como modo propio del conocimiento humano, y el valor del ser y de las más importantes nociones metafísicas,

67. Cardona, C., *Metafísica*..., cit., pp. 50-51.

como la causalidad. Sobre el ser y la causalidad pivota toda prueba racional de Dios[68].

Nota sobre la doctrina del Magisterio de la Iglesia respecto de la posibilidad del conocimiento de Dios

Además de la doctrina emanada contra los tradicionalistas, a la que ya se aludió, el Magisterio de la Iglesia ha debido salir en defensa de la razón para acceder a Dios proclamando la cognoscibilidad natural de Dios en los siguientes términos: «La misma santa madre Iglesia mantiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas»[69].

De esa formulación se desprende, en síntesis, lo siguiente:

– El objeto que puede conocer la razón humana natural es *Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum*. Y del conocimiento natural que el hombre puede tener de Dios como su fin se siguen para el hombre una serie de obligaciones para con El, que son también cognoscibles naturalmente. Los atributos que señala el Concilio para precisar la noción de Dios que puede alcanzarse, expresan que no se trata de que la razón humana pueda llegar solamente a un primer principio, vago y abstracto, sino que lo que puede alcanzarse es un Dios vivo y personal, un ser supremo personal, distinto del mundo, del que el mundo, y por tanto también el hombre, depende y al que debe tender como fin suyo. Esos atributos están contenidos en la idea que la razón humana puede formarse de Dios: la noción que se alcanza es la del Dios verdadero, que lleva consigo esos atributos.

– Respecto a los términos «por la luz natural de la razón humana», hay que señalar que se afirma que el hombre posee medios suficientes en el orden natural para el conocimiento de Dios, y que se trata de un conocimiento independiente de toda Revelación. El medio subjetivo para el conocimiento es la razón, que es considerada como la facultad que posee el hombre para conocer la verdad. La palabra natural hace referencia a cualquier estado en que la naturaleza humana pueda encontrarse (por tanto, también después del pecado original). El medio que permite a la razón humana acceder al conocimiento de Dios es la Creación. Se establece positivamente que se trata de un conocimiento mediato.

68. Además de la crítica que se ha ido haciendo a los supuestos del agnosticismo a la hora de explanarlo, cfr. González Álvarez, A., ob. cit., pp. 106-112, y Garrigou-Lagrange, R., *Dios*, t. I.: *Su existencia*, Madrid 1976, pp. 64-71; 100-122 y 169-196.

69. Concilio Vaticano I, Constitución Dogmática *Dei Filius*; Denzinger 1785. El canon correspondiente a ese parágrafo afirma: «Si alguno dijese que el único y verdadero Dios, Creador y Señor nuestro, mediante las cosas que han sido hechas, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana, sea anatema». *Id*., 1806.

– La certeza de que habla la definición del Vaticano I es una certeza absoluta, y no más o menos probable. Esa certeza absoluta, al ser mediata y racional, indica una demostración *a posteriori*.

5. La negación de Dios: el ateísmo

A. *Noción y tipos de ateísmo*

De la no evidencia inmediata para el hombre de la existencia de Dios, junto con la falibilidad del conocimiento y la influencia de la libertad en la adquisición de la certeza especulativa, se deriva la posibilidad real de que el hombre niegue a Dios.

Es ateo quien afirma la no-existencia de Dios. En líneas generales, el ateísmo puede ser *práctico* o *teórico*. Hay un ateísmo práctico en quien –sin elaboraciones teóricas– se comporta como si Dios no existiese, es decir, «sin preocuparse para nada de su existencia y organizando la propia vida privada y pública prescindiendo de la existencia de cualquier Principio absoluto trascendente a los valores del individuo y de la especie humana»[70]. Y hay un ateísmo teórico, el de quienes niegan la existencia de Dios, como conclusión de un proceso intelectual.

«La posibilidad de un ateísmo práctico, al menos temporal, parece estar fuera de toda duda; la presión de los problemas concretos de la vida, la efervescencia de las pasiones, un ambiente familiar indiferente y una educación laica pueden durante cierto período de la vida, desviar el interés del hombre del problema de Dios, aunque no para siempre, al menos para cuantos viven en contacto con la sociedad, en la que parece inevitable el planteamiento del problema, debido a las exigencias de competición y de lucha religiosa y política. Por otra parte, lo que la historia de las religiones atestigua en relación con los pueblos puede afirmarse también respecto a los individuos: en especial, los grandes fenómenos de la naturaleza con los asombrosos espectáculos de su grandeza y los terroríficos ante la sobrecogedora amenaza de destrucción; los hechos decisivos de la existencia humana, como el nacimiento y la muerte, el problema más angustioso de la vida humana, el sufrimiento del justo en este mundo y la frecuente buena suerte del malvado, todo esto debe plantear, tarde o temprano, a la conciencia humana el problema de una causa y de una justificación que, en definitiva, es el problema de Dios»[71].

El ateísmo práctico se confunde en ocasiones con el indiferentismo, si bien en éste hay algún tipo de elaboración intelectual, la que conduce precisamente a la consideración de que el hombre no tiene necesidad de Dios, o que no hay por

70. Fabro, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, cit., pp. 47-48.
71. *Id.*, pp. 49-50.

qué preocuparse de semejante problema. El indiferentismo[72] es, a mi juicio, un tipo de ateísmo teórico, que podría denominarse negativo. El ateísmo práctico es la postura en la que se vive como si Dios no existiese, en la que Dios no se tiene en cuenta para nada, la situación llena de la ausencia del Absoluto.

El ateísmo teórico positivo, en cambio, niega expresa y directamente a Dios, intentando aportar pruebas de su no existencia o de su imposibilidad. Se ha discutido mucho la posibilidad metafísica del ateísmo teórico. Blondel negó esa posibilidad; Lagneau considera que la negación motivada de Dios únicamente alcanza a las concepciones inadecuadas del Absoluto; sería como un juicio sobre la insatisfacción que produce la idea habitual de Dios; pero eso no sería la negación de la realidad de Dios, la cual, teóricamente, sería imposible; únicamente cabría un ateísmo práctico[73]. Sin embargo, es indiscutible que en todas las épocas han existido ateos no sólo prácticos sino también teóricos (algunos sofistas, epicúreos, estoicos, ilustrados, idealistas, etc.).

Por otra parte, el ateísmo teórico no puede constituir una actitud inicial, «natural»; «no puede ser una situación originaria, sino que se explica como un fenómeno reflejo; como la 'conclusión' de un determinado proceso racional, que se deduce de ciertas premisas; pertenece a la conciencia refleja propia de la filosofía o de la ciencia con ropaje de filosofía»[74]. De hecho, cada vez se pone más de manifiesto la falsedad de la idea originada en el siglo XVII de que en el comienzo de la historia habría existido un hombre sin religión (o fetichista o politeísta): al principio de la historia no hay formas de ateísmo; cuando éste aparece es una reacción contra la creencia en un determinado Absoluto.

El ateísmo no constituye una actitud originaria, pues en él está implícito un cierto conocimiento de lo que se niega. Zubiri ha señalado que el ateísmo no es

72. Zubiri, X., en *El hombre y Dios*, Madrid 1984, pp. 275-280, ha caracterizado bien la actitud del indiferente y despreocupado distinguiéndolo del agnóstico y del ateo. Véanse estas frases: «No es que no haya proceso intelectivo sino que hay un proceso intelectivo que llega a la indiferencia... Esta indiferencia tiene muchos matices, desde admitir la realidad de Dios inteligida indiferentemente, hasta en el extremo opuesto, una cierta indiferencia respecto de la realidad misma de Dios, pasando por la idea de la ociosidad divina... Esto no agota la actitud del que se desentiende de la realidad de Dios. Porque en esta actitud no sólo se suspende en indiferencia el proceso intelectivo sino que a una con ello se vive despreocupado de la realidad de Dios... Con lo cual parecería que el desentendido vive sin opción ninguna respecto de Dios. Ahora bien, esto no es más que apariencia..., el despreocupado siente que tras su no-ocuparse está latiendo la sorda presencia de aquello de que no se preocupa; por tanto está soterradamente dirigido hacia ello... El despreocupado vive dejándose vivir porque por encima de su indiferencia fundamental lo que hace es afirmar enérgicamente que vive y quiere vivir. Su desentenderse del problema de Dios es una actitud tomada en aras de la vida..., quiere que la indiferencia de la realidad fundamental no sea un impedimento para la vida... Los dos aspectos de esta actitud, el dejarse vivir y la voluntad de vivir, tomados unitariamente, definen una única voluntad: una voluntad de vivir, que pudiéramos llamar penúltima: es la penultimidad de la vida... El desentendido de Dios vive en la superficie de sí mismo: es vida constitutivamente penúltima».

73. Cfr. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, Paris 1950, pp. 229-231. Cfr. Fabro, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969, t.1, pp. 17-19.

74. Fabro, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, cit., pp. 50-51.

posible sin un Dios[75]; no es cierta la consideración, que en ocasiones se postula, de que el ateísmo es la actitud primaria y todas las demás actitudes que apelasen a una realidad fundante serían opciones que necesitarían justificación[76]. Y no lo es porque también el ateísmo es una interpretación de la realidad y de la vida. «En la persona a-tea acontece un proceso intelectivo sobre la totalidad de la vida... Lo que sucede es que, tal vez sin darse cuenta, da una solución a este problema; la da por la vía de la facticidad. Ahora bien,... resolver el problema de la fundamentalidad de la vida en la pura facticidad significa *eo ipso* que la facticidad del poder de lo real es una interpretación, tan interpretación como es la admisión de la realidad de Dios... El que admite la realidad de Dios tiene que dar sus razones...; pero tiene que darlas también el que ve el poder de lo real como pura facticidad. El ateísmo no es, pues, la actitud primaria, la *conditio possidentis,* sobre la cual tendría que justificarse quien admite la realidad de Dios, sino que el ateísmo necesita exactamente de una homóloga justificación: no es actitud primaria... El ateísmo consiste, pues, no en no tener problema sino en entender el poder de lo real, esto es, la fundamentalidad de la vida, como pura facticidad.

Pero además, el ateo lleva a cabo una opción. La facticidad del poder de lo real es una posibilidad personal, y su apropiación por opción es justo vivir la vida como algo que se basta a sí misma: es autosuficiencia de la vida. Es autosuficiencia no en sentido peyorativo, sino en el sentido etimológico de algo que se basta a sí mismo en su línea: una vida que es lo que es y como es y nada más. La autosuficiencia de la vida es la opción por la facticidad del poder de lo real. Y por ser opción es entrega personal a la facticidad, es fe en la facticidad. El ateísmo es justo la fe del ateo»[77]. En este sentido puede decirse que el ateísmo es una teodicea al revés[78].

75. Desde su doctrina de la religación, X. Zubiri ha escrito en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1981, pp. 392-393: «La existencia que se siente desligada es una existencia atea, una existencia que no ha llegado al fondo de sí misma. La posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado. Y lo que hace posible sentirse desligado es la 'suficiencia' de la persona para hacerse a sí mismo oriunda del éxito de sus fuerzas para vivir. El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser y la desligación de todo, son un mismo fenómeno... Así desligada, la persona se implanta en su vida, y la vida adquiere carácter absolutamente absoluto. Es lo que San Juan llamó, en frase espléndida, la *soberbia de la vida*... Es más bien la divinizacion o el *endiosamiento* de la vida. En realidad, más que negar a Dios, el soberbio afirma que él es Dios, que se basta totalmente a sí mismo. Pero, entonces, no se trata propiamente de negar a Dios, sino de ponerse de acuerdo sobre quién es el que es Dios... El ateo, en una u otra forma, hace de sí un Dios». Cfr. para la correcta intelección de esas expresiones zubirianas, las pp. 392-397.

76. Cfr. Zubiri, X., *El hombre y Dios*, cit., p. 281; Zubiri resume así a continuación esa actitud: «El ateísmo sería, por tanto, la actitud primaria, y toda otra actitud de referirse a Dios en cualquiera de sus formas (creencia, agnosticismo, despreocupación) necesitaría justificación: la *conditio possidentis*, que diría un jurista, sería el hecho de la vida a-tea. Lo demás son opciones, y en consecuencia, sólo 'lo demás' es opcional».

77. Zubiri, X, *id*., pp. 283-284.

78. Cfr. Marcel, G., *Journal Métaphysique*, Paris 1927, p. 132.

B. *Características del ateísmo en la filosofía contemporánea*

A diferencia de los ateos de épocas pasadas (versiones sofística, materialista, racionalista, iluminista del ateísmo), el ateísmo contemporáneo es un ateísmo que, con Scheler, podría ser denominado como postulatorio. El ateísmo o la radical superfluidad de Dios sería el presupuesto para la posibilidad de la plena realización del hombre.

El ateísmo contemporáneo es, en buena parte, un ateísmo de postulado teórico-práctico: la negación de Dios como punto de partida para la afirmación del hombre y del mundo. No se trata ya de una negación de la posibilidad científica de un estudio sobre Dios como ocurre en el positivismo, sino que mediante sucesivas radicalizaciones se intentará reducir toda la realidad al interior del hombre. Así, para Feuerbach, Dios no es otra cosa que la reunión de las perfecciones de la naturaleza humana; lo que los hombres denominan Dios es el hombre mismo: el hombre es Dios para el hombre. Sin embargo, «esta reducción de Dios al hombre no es aún en Feuerbach completa. Se han eliminado las abstracciones del idealismo de Hegel, pero a costa de sustituirlas por otra abstracción: el hombre, lo único divino, que es considerado como especie, no como individuo. Queda, pues, todavía una tarea concreta para Marx: la reducción del hombre al hombre concreto, al individuo singular surgido de las puras cosas terrenas. Y si agregamos ahora la obra de Nietzsche, que elevando al hombre sobre sí mismo, pregona el reino del Superhombre, que es, sin embargo, *sólo* hombre, quedará el ciclo completo. Si hubiera Dios, yo sería Dios; luego no hay Dios. La inmanencia es ahora absoluta»[79].

En gran medida, pues, el ateísmo contemporáneo es un ateísmo constructivo, no meramente destructivo, como lo ha sido, en líneas generales, hasta la aparición del marxismo. La destrucción de Dios no es en el mundo contemporáneo un fin sino un medio; un medio para la realización de un humanismo constructivo. Con una voluntad prometeica, el hombre pretende alcanzar la más plena grandeza humana, construir el *regnum hominis*; la eliminación de Dios sería necesaria para la construcción de ese humanismo ateo; derribar a Dios es derribar un obstáculo para conquistar la absoluta libertad; la grandeza de Dios debe pasar al hombre[80]. Obsérvese que lo que se intenta en el fondo es un cambio de absoluto; ahora se trataría de una absolutización o divinización del hombre; como diría Marcel, el ateísmo se constituye como «una caricatura de aseidad»[81].

Las características del ateísmo contemporáneo son, como ha señalado Fabro, las siguientes: a) *Inmediatez* ; b) *Universalidad*; c) *Positividad y constructividad*[82]. Resumo con palabras del propio Fabro.

79. González Álvarez, A., ob. cit., p. 21.
80. Cfr. De Lubac, M., *El drama del humanismo ateo,* Madrid 1949, p. 24.
81. Marcel, G., «Don et liberté», en *Giornale di Metafísica*, 2 (1947), p. 194.
82. Cfr. su trabajo «Génesis histórica del ateísmo contemporáneo», en VV. AA., *El ateísmo contemporáneo*, Madrid 1971, t. II, pp. 19-65. Se trata de una síntesis de su magna obra, ya citada, *Introduzione all'ateismo moderno*.

«*Inmediatez*. El ateísmo en la cultura y en la sociedad contemporánea no es, como en las épocas anteriores hasta el positivismo materialista, un punto de llegada, sino que se ha convertido en fundamento y punto de partida, constituyendo el clima y el ambiente de la cultura... Evidentemente, no se trata de una inmediatez primaria, o sea, de una evidencia sensible de la ausencia de Dios, como la evidencia de la oscuridad en las tinieblas, sino de una evidencia secundaria, firmemente operante en el sentido de que la ausencia de Dios constituye la plataforma desde la cual se mueve, y en la cual se desarrolla toda actividad social... De este modo, el mundo, que ha quedado desierto de toda señal de Dios, ha pasado a ser presa completa de la *hybris* del hombre.

La segunda característica del ateísmo moderno, y especialmente del contemporáneo, es la *universalidad*. Mientras en el pasado, hasta la llegada de Nietzsche y de la izquierda hegeliana unida al positivismo y ahora a las filosofías de lo finito, el ateísmo se limitaba a posiciones de secta entre filósofos, librepensadores, miembros de sociedades secretas..., como una profesión de elite, hoy día envuelve a las masas...

La tercera característica que resume y potencia las dos anteriores es la *positividad y constructividad* del ateísmo contemporáneo... De hecho se afirma (como se dirá, es el principio director de la edad moderna) que el hombre tomará posesión de su propio ser en la medida en que eche de sí y de la sociedad la conciencia de Dios. Por eso se habla de ateísmo humanista y de humanismo ateo como recuperación de la esencia humana mixtificada por la alienación religiosa»[83].

El principio filosófico de inmanencia es la raíz común de los diversos tipos de ateísmo moderno; una vez afirmada la primacía de la conciencia sobre el ser, se afirma que Dios sólo puede ser una modificación o producto de la conciencia del hombre. Es patente que el abandono de los presupuestos de la metafísica del ser, la disolución de su punto de partida –el conocimiento de los entes– hacen imposible el ascenso a Dios. Cuando el comienzo radical se establece en la conciencia, y es ésta quien pone la realidad, la cual únicamente tiene existencia en mí, se bloquea automáticamente el paso a la trascendencia del Ser subsistente. «Admitido que el *cogito* sea el comienzo absoluto, sin presupuestos, serán los sucesores de Descartes, por medio de sucesivas y variadas radicalizaciones, los que se encargarán de probar que, por lo menos, el hombre no puede saber nada de Dios: ni lo que es ni siquiera si es»[84]. Es significativo que todos los autores inmanentistas hayan sido acusados en vida de criptoateísmo (así Descartes, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling y Hegel), aunque la explícita proclamación de ateísmo no empezara hasta Feuerbach[85].

83. *Id*., pp. 21-22.
84. Cardona, C., *Metafísica de la opción intelectual,* cit., p. 192.
85. Cfr. *id*., p. 194.

A cada una de las progresivas radicalizaciones del principio de inmanencia (reducción del ser a su posibilidad, a su ser conocido, al pensamiento, a la praxis, etc.) corresponde paralelamente un grado en la curva moderna hacia el ateísmo. Así, el panteísmo de Spinoza, el panteísmo idealista de Hegel, el ateísmo materialista de Feuerbach, el ateísmo militante (o antiteísmo) –teórico práctico– del marxismo, el absurdo radical del existencialismo de Sartre que lleva anejo el punto de partida ateo.

Un estudio de la raíz especulativa del ateísmo moderno y contemporáneo, localizada en el principio de inmanencia, no puede ser llevado a cabo aquí[86]. Aludiremos brevemente a dos autores contemporáneos: Nietzsche y Sartre; otros sistemas y pensadores serán tratados, al hilo de otros temas, en capítulos posteriores.

C. *Nietzsche y la muerte de Dios*

Según Nietzsche (1844-1900), la muerte de Dios es el acontecimiento más grande de los tiempos modernos; por eso, señalará que lo que es ateísmo hoy será religión mañana; y se convertirá en el «profeta de un eclipse, de un entenebrecimiento del sol que probablemente no tuvo paralelo en el pasado», como él mismo se autodefinió[87].

La muerte de Dios era un tema al que habían aludido, entre otros, Hegel y Heine; sin embargo, el sentido que le dará Nietzsche es nuevo en sí mismo. El famoso parágrafo 125 (el hombre loco) de *La gaya ciencia* condensa esa doctrina; la búsqueda de Dios no tiene ya sentido alguno, porque Dios ha muerto, somos los hombres quienes le hemos matado; no se había realizado jamás una acción mayor, y todo el que nazca después de nosotros (Nietzsche escribe en 1882) pertenecerá ya, gracias a esta acción, a una historia superior a todas las que han existido hasta ahora. La muerte de Dios es un acontecimiento monstruoso aún en camino, y todavía no ha llegado a los oídos de los hombres, aunque es una acción que ellos han realizado[88].

Para Nietzsche, el ateísmo radical es un punto de partida; a ese ateísmo está ligado el nihilismo. La interpretación que hace Heidegger del 'Dios ha muerto' nietzscheano señala que el nihilismo se ha extendido cada vez más[89]. (¿No es verdad que andamos errantes como a través de una infinita nada?, se preguntaba el

86. Puede verse para ello el exhaustivo estudio llevado a cabo por Fabro en su citada obra *Introduzione all'ateismo moderno*, y su trabajo de síntesis, también citado, «Génesis histórica del ateísmo contemporáneo», y la voz «Inmanencia» de la *Gran Enciclopedia Rialp*. Cfr. también, la magnífica síntesis de Cardona, C., ob. cit., pp. 184-221; Del Noce, A., *ll problema dell'ateismo*, Bolonia 1965, etc.

87. Cfr. G. Siegmund, «Ateísmo y vitalismo», En VV.AA., *El ateísmo contemporáneo*, cit., t. II, p. 254.

88. Cfr. Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 125.

89. Cfr. Heidegger, M., *Holzwege*, Frankfurt 1950, pp. 197 ss.

loco). Nihilismo quiere decir aquí que todos los valores existentes hasta ahora han periclitado con la muerte de Dios. Se tratará ahora de ocupar el trono vacante de Dios, de llenar el vacío con nuevos ideales y valores.

Todo lo que hasta ahora se ha puesto en Dios quiere Nietzsche reivindicarlo como propio del hombre; forja así su doctrina del Superhombre en su *Así habló Zaratustra*. «Dios es una conjetura, una hipótesis; pero yo quiero que vuestras hipótesis no vayan más alla de vuestra voluntad creadora. ¿Podríais crear un Dios? Entonces no me habléis de dioses. Pero muy bien podríais crear el superhombre». Para que surja la nueva aurora del superhombre se necesita el crepúsculo de Dios. Nietzsche considera antitéticos a Dios y a la libertad del hombre; ésta, según él, se vería limitada por Dios; por ello, imitando a Prometeo que en su *hybris* se rebeló contra los dioses, querrá enfrentar su libertad titánicamente contra el poder de Dios[90]. «Yo revelo todo mi corazón, amigos míos. Si hubiese Dios, ¿cómo soportaría el no serlo?»[91].

Digamos con Siegmund, antes de continuar, que «en el instinto de rebeldía que no permite poner en tela de juicio el rango metafísico del propio ser, que prohíbe reconocer el don de la existencia, en esta concepción empobrecida que rechaza de plano toda confianza en el ser establecido y una respuesta a la voluntad que en él se revela, se ve realizada la conclusión espasmódica de la autodeificación, para lo cual no existe justificación válida. Por eso, una decisión semejante no se justifica con razones»[92].

Nietzsche encontró, en primer lugar, como sustitutivo del dios muerto, la *vida dionisíaca*, una vida exuberante, una existencia donde todo lo existente está deificado, sea malo o bueno. Es su concepción del ser como vida, consecuencia de la transmutación de todos los valores acaecida con la muerte de Dios. Por ello, para esa vida, volvemos a reiterarlo, la existencia de Dios es superflua, y el ateísmo se constituye como una catarsis para que viva el superhombre[93]. La vida no tendrá más referencia que a sí misma[94]. Y eliminado Dios, el hombre será el creador de los nuevos valores.

La vida dionisíaca se transformará en voluntad de poder. Este mundo es la voluntad de poder, y nada más; el hombre es solamente voluntad de poder y nada más, aseverará Nietzsche. La voluntad de poder es la esencia de la vida. Todo lo que se oponga a esa voluntad debe ser expulsado; así, el concepto Dios, que sería un repudio de la vida, y al que el hombre ha trasladado esos sentimientos cuando en realidad son suyos; y solamente cuando el hombre pierda de vista de-

90. Cfr. Siegmund, G., ob. cit., p. 259. Ya en sus escritos juveniles había dicho: «Mi corazón altivo no soporta que los dioses... lleven el cetro»; «para mí está hecha la gloria de la acción tremenda».

91. *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires 1951, p. 92.

92. Siegmund, G., *ibid*.

93. Cfr. Fabro, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., t. II, p. 915.

94. «La vida existe, es decir, vive como referencia a sí misma, tiene el principio de ser en sí misma, y por ello, expresa la esencia del ser en su totalidad». Fabro, C., *id*., p. 918.

finitivamente a Dios podrá surgir el superhombre en el que se actúa esa voluntad como poder[95].

Como ha señalado Fabro, en Nietzsche «la voluntad no se mueve a otra cosa sino que deviene ella misma, procede siempre en sí misma, hacia lo que es ella misma... y por esto es «querer el querer» y es «voluntad de querer», es decir, de autoafirmación, que se intensifica mediante sí misma en el proyecto de un indefinido acrecentamiento de poder» [96]. La inmanencia del pensar cartesiano ha devenido en Nietzsche inmanencia del querer. Nietzsche desconoce lo que es el amor, precisamente por su estentórea operación de cortar la intencionalidad de otro, por querer no admitir que pueda haber una tendencia a fines y bienes; en definitiva, porque no hay amor. Si la voluntad es sólo voluntad de poder, de lo que se trata es de puro dominio. La voluntad de poder es voluntad como poder, voluntad de voluntad, que diría Heidegger. Y esto debe ser entendido en función del tiempo; si el ser es tiempo, el ser es eterno retorno, y si el ser es querer, es querer más, es deseo de poder más, voluntad como poder. ¿Qué es un yo? Un queriente, un volente. Yo soy en cuanto volente. Por eso el ser en Nietzsche es voluntad. Recuérdese que en Nietzsche no hay proyecto, porque no hay futuro. El ser es presencia entendida en términos de voluntad.

Lo mismo acontece y se extrae al señalarlo desde la perspectiva de la temporalidad. Si el yo se identifica con el tiempo, está más allá del bien y del mal, y la voluntad de poder se da a sí misma su autorrealización. La identificación de yo y tiempo lleva consigo cercenar cualquier dependencia (y la más relevante de todas: el origen, el carácter filial). Como propiamente no hay futuro, ya que el tiempo consiste en último término –con expresión empleada por Polo– en «rescatar el pasado», lo que voy a ser es lo que ya he sido: no hay novedad alguna; no hay proyecto, ni ilusión ni esperanza, o mejor, la esperanza consiste en que todo retornará; la esperanza es el eterno retorno, que funciona, en expresión de Nietzsche, como sustitutivo de la fe en la inmortalidad. La doctrina del eterno retorno sería el consuelo definitivo, pero me atrevo a señalar que se trata más bien de desesperación que de esperanza; como señala Polo, «el futuro es rescatar el pasado. Dice Nietzsche que éste es el pensamiento más espantoso, porque es quitarse todas las ilusiones de encima; Dios ha muerto, estoy a la intemperie, y el eterno retorno es mi propia guarida, mi propia salvación. Si muero no pasa nada, ya se encargará el eterno retorno, y esto es la nada para siempre, la nada de lo otro. No hay nada que esperar, o mejor, hay que esperar volver a ser; pero ¿esto es esperar? [97].

Si, por tanto, soy libre, si conservo la libertad respecto de los actos ya que sigue en mi poder cambiarlos o ratificarlos, entonces la voluntad no puede pose-

95. Cfr. para los conceptos nietzscheanos de vida, voluntad de poder, superhombre y eterno retorno, el libro de POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona 2005.

96. Cfr. FABRO, C., ob. cit., p. 925.

97. POLO, L., *Ética (pro manuscripto)*, p. 64.

er un carácter fijante o determinante. Si la hay, no cabe hacer una dejación, una renuncia de la libertad. Y se abdica o se renuncia al carácter personal cuando se considera que el hombre queda determinadamente fijo en los actos que realiza. Contra la pretensión nietzschena, hay que afirmar que yo y querer no pueden ser coincidentes. Al señalar Nietzsche esa coincidencia, como dice Leonardo Polo, «olvida la persona humana, que en su ser tiene una intimidad, que es su dominio sobre los actos; y la libertad está en mi intimidad y, aun decidiendo, puedo ejercer un acto libre respecto del anterior, y éste sigue en mi poder. Si el decidir se identifica con el yo, queda fijado. Que el yo no quede fijado en sus actos es lo que se llama persona. El yo presta actualidad al acto. El yo presta actualidad en el acto de la voluntad, pero no le confiere el ser, aunque sí una cierta perfección, pero no la perfección *qua talis*»[98].

El mismo Nietzsche señalará en un poema, *Entre aves de rapiña*[99], la motivación más profunda de su ateísmo: el orgullo, la *hybris*, el «seréis como Dios» con que la serpiente tienta a Adán y Eva. La soberbia se constituye como la naturaleza propia del hombre: «La totalidad de nuestro moderno ser no es más que *hybris* y ateísmo... *hybris* es nuestra postura ante la naturaleza... *hybris* es nuestra postura ante Dios... *hybris* es nuestra postura ante nosotros mismos»[100]. La propia filosofía de Nietzsche no tiene salida natural; terminará en una inquietud progresiva e incurable, puesto que la voluntad de vivir y de querer y de poder es querer la nada, es decir, no pararse en nada, sino ser en devenir y querer el devenir en su totalidad como algo perfectamente encadenado en el interior de la necesidad; es el *amor fati*, el amor al destino.

«El fin de Nietzsche –ha escrito Siegmund– nos inspira una compasión trágica y dramática. Se esforzó como un gigante en conmover los pilares del ser, pero fue un esfuerzo inútil que se volvió contra él hasta el punto de que su ser quedó trastornado. Tuvo que abandonar el suelo de la realidad para convertirse en un iniciado de su dios Dionisos, para ser una misma cosa con él. Este estado de éxtasis fue su final en la locura. Sus apuntes pertenecientes a esta época nos brindan indicaciones esclarecedoras. Según ellos, Nietzsche se creía en realidad el dios Dionisos; a veces firma como «el crucificado». El es todo el mundo, todos los hombres, cada uno de los vivos y de los muertos. Tanto la creación como la historia universal se hallan en sus manos. Por eso, Nietzsche hace todo lo posible por apartarse de la realidad aún en el vértigo de la tiniebla espiritual. Toda la realidad se sumergiría en una noche caliginosa antes que se cerrara el cúmulo

98. Ibid., pp. 67-68. Los párrafos anteriores corresponden a mi trabajo *Nietzsche: voluntad y yo*, que figura como prólogo a POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, ya citado.

99. «¿Por qué te aventuraste / en el paraíso de la serpiente antigua? / ¿Por qué te encerraste en ti, en ti?... / Ahora estás enfermo emponzoñado de serpentino veneno". Cfr. SIEGMUND, G., ob. cit., p. 270.

100. Vol. VII, 416 de las obras de Nietzsche según la *Klassikerausgabe*, Leipzig 1889-1912; cfr. SIEGMUND, G., p. 263.

de los fantasmas de su locura y él –un loco– pudiera presentarse como «sucesor del Dios muerto»[101].

D. *El ateísmo existencialista de Sartre*

También para Sartre, como para Nietzsche, el ateísmo no es un punto de llegada sino de partida. La diferencia con Nietzsche es que no se tratará ya de transmutar los valores una vez declarada la muerte de Dios, sino que ahora, con la afirmación de la inexistencia de Dios, ya no hay valores. «Si Dios no existiese, todo sería posible», había escrito Dostoyevski; Sartre hace suyo ese lema: como Dios no existe, todo está permitido. El hombre es libertad pura; no hay nada fuera del hombre al que éste pueda aferrarse: el hombre «está condenado a ser libre»[102].

Las implicaciones ateas del principio de inmanencia son nítidas y radicales en Sartre[103]. En *El existencialismo es un humanismo* dice: «El existencialismo no es más que el esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente. El existencialismo no es así un ateísmo en el sentido de que se esfuerce por demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios existiese, eso no cambiaría nada; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia, sino que es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se persuada de que nada puede salvarle de sí mismo, aunque fuese una prueba válida de la existencia de Dios»[104].

La inexistencia de Dios le parece a Sartre tan necesaria como el respirar, ha dicho Jolivet. «El ateísmo es una empresa cruel y de largo alcance: creo que la he llevado hasta el fondo», asevera en *Les mots*. Para la afirmación y construcción del hombre (o de la libertad humana) resulta Dios un obstáculo. Dios sería incompatible con el hombre; si hubiese Dios, el hombre no sería, como tal, hombre. Y Sartre razona así: El hombre existe, luego Dios no existe. Sólo hay hombres y relaciones entre los hombres.

Sartre afirma que si Dios no existe, hay al menos un ser en que la existencia precede a la esencia, que existe antes de poder ser definido por un concepto[105]. Esto significa que no hay una naturaleza humana, sino que el hombre con su vida tiene que ir conquistando su esencia, determinándose; por ello, el hombre no es más que lo que llega a ser, lo que hace de sí mismo[106]. La pura existencia que es el hombre, completamente desprovisto de contenido esencial, hace que el hombre sea libre, o mejor: el hombre es libertad[107], está condenado a la li-

101. Siegmund, G., ob. cit., p. 271. Cfr. para una más amplia valoración crítica las pp. 271-275.
102. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, p. 37. Cfr. Fabro, C., ob. cit., p. 980.
103. Cfr. para este tema la obra citada de Fabro, pp. 974-979.
104. *L'existentialisme est un humanisme*, cit., pp. 94-95.
105. Cfr. *id*., p. 21.
106. Cfr. *id*., p. 22.
107. *Id*., p. 36.

bertad. El proyecto original que quiere encontrar el hombre es un proyecto de ser; ese proyecto no debe remitir a ningún otro, no atañe a nada más que a sí mismo, no hace referencia ni a la vida ni a la muerte ni a ningún carácter particular de la condición humana; como señala, el proyecto original de un para-sí no puede apuntar sino a su propio ser.

El hombre es un ser que proyecta ser Dios, o en su terminología, un en-sí-para-sí, *causa sui*. Ser hombre es tender a ser Dios, o si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios[108]. Dios sería un en-sí-para-sí, pero la unión del en-sí con el para-sí es imposible y contradictoria para Sartre. Y, por ello, no es sólo Dios quien desaparece, sino también el hombre. Paladinamente lo declara Sartre: «Cada realidad humana es, a la vez, proyecto directo de metamorfosear su propio para-sí en *en-sí-para-sí* y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí, en la especie de cualidad fundamental. Toda realidad humana es una pasión, en cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir a la vez el en-sí que escapa a la contingencia, a ser su propio fundamento, al *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa a la pasión de Cristo, ya que el hombre se sacrifica en cuanto hombre para que nazca Dios. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos sacrificamos en vano; el hombre es una pasión inútil»[109]. El proyecto humano termina en fracaso, en un absurdo radical. Como él mismo señaló, la supresión de Dios conduce a la consecuencia de que la vida no tiene ningún sentido[110]. Esa es la definitiva consecuencia de un ateísmo definitivo.

«Tal es el significado del humanismo en el pensamiento contemporáneo: éste ya no se pierde, como los clásicos del racionalismo, en prolijas discusiones y controversias, sino que proclama que el hombre es ley y fin por sí mismo y que la posición de trascendencia o heteronomía es inmoral. El ateísmo es definido, por esto, como la sustitución tanto de la religión como de la metafísica y de sus consecuencias en todos los campos de la vida mediante un *Ethos*, el *Ethos* de la seguridad humana racional. Es un retornar al prometeísmo, o sea, asumir el riesgo sin motivo o el ser sin fundamento, la autonomía incondicional que implica el abandono de toda experiencia»[111]. No sé si se habrá colmado la experiencia todavía; pero el fracaso del ateísmo enraizado en el principio de inmanencia o de conciencia debe conducir al rechazo de ese principio y a asentar de nuevo el fundamento en la metafísica del ser, que, contra las consecuencias deducidas por el ateísmo contemporáneo, permite alcanzar a Dios como plenitud de ser, y proporcionar al hombre un sentido para su vida, con la participación de aquella plenitud de ser en la que consiste Dios.

108. Cfr. *El ser y la nada*, P. IV, C. 2, pp. 199-201 de la trad. cast., Buenos Aires 1961.
109. *Id*., pp. 271-272.
110. *L'existentialisme*..., cit., p. 89.
111. Fabro, C., «Génesis histórica del ateísmo contemporáneo», cit., p. 64.

Capítulo II
Las pruebas de la existencia de Dios

A. INVALIDEZ DE LAS PRUEBAS *A PRIORI* EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

1. Relevancia histórica del argumento y explicación del nombre

San Anselmo de Canterbury (1033-1109) formuló por primera vez el argumento que se conoce con el nombre de ontológico, y que tanta fascinación habría de tener a lo largo de la historia. Fácilmente se subraya esa fascinación con la simple mención de los filósofos que lo han defendido, matizando la versión anselmiana o reproponiéndolo con algunas variantes. Así, de un modo u otro, ha sido defendido por S. Buenaventura, Escoto, Descartes, Leibniz y Hegel. Entre los grandes filósofos que lo han criticado se encuentran Tomás de Aquino y Kant.

El argumento anselmiano se conoce con el nombre de ontológico desde Kant; en la *Crítica de la Razón Pura* indica que es prueba ontológica aquella que prescinde de toda experiencia e infiere, completamente *a priori,* partiendo de simples conceptos, la existencia de una causa suprema[1]. Por eso algunos autores consideran que debería llamarse argumento *lógico*, porque procede a partir del análisis de la idea o concepto de Dios. Y antes de Kant era denominado prueba *a simultaneo*, porque no se trata de una demostración estrictamente *a priori* (y menos *a posteriori*) sino que se basa en la propia esencia de Dios, o mejor, en el concepto de Dios, en el cual aparece su existencia. Y se denomina *a simultaneo* porque la prueba no parte ni de algo previo (*a priori*) ni de algo posterior (*a posteriori*) a la esencia de Dios, sino precisamente simultáneo con la esencia divina, analizada la cual, se alcanza la existencia de Dios, como uno de sus elementos.

En último término, esta prueba que a partir de Kant es llamada ontológica, no significa simplemente que concluye en la existencia divina (en ese caso esta-

1. Cfr. *Crítica de la Razón Pura*, A 591, B 619.

rían todos los argumentos que demuestran la existencia de Dios) sino más bien que se demuestra la existencia divina a partir de la esencia de Dios, o mejor, en el mismo concepto de Dios se aferra inmediatamente su existencia.

2. Formulación anselmiana

San Anselmo propuso este argumento en su *Proslogion* de la siguiente manera: en la mente de todo hombre existe la idea del ser mayor que el cual no se puede pensar otro. Pero este ser –Dios– ha de existir también en la realidad. En efecto, existir en la mente y en la realidad es más que existir sólo en la mente. Pero si el ser mayor que el cual no se puede pensar otro no existiera en la realidad, entonces no sería el ser mayor que el cual no se puede pensar otro, pues se podría pensar otro mayor, a saber, el que, existiendo en la mente como el mayor que se puede pensar, existiese también en la realidad. Luego el ser mayor que el cual no se puede pensar otro, existe en la mente y en la realidad. Luego existe Dios.

Esquemáticamente, el razonamiento da los siguientes pasos:

1. La idea que tenemos de Dios es la de un ser mayor que el cual no es posible pensar otro. Sería contradictorio decir que puede existir un ser mayor que Dios infinito, pues no cabe algo mayor que lo infinito. El máximo pensable es omniperfecto.

2. Ciertamente, existir en la mente no implica, de ninguna manera, existir en la realidad. Con el mismo ejemplo que pone San Anselmo, un pintor tiene en su inteligencia lo que va a hacer, pero no entiende que exista, porque aún no lo ha hecho. Sin embargo, en el caso de la idea de Dios las cosas son de otro modo, porque aquello mayor que lo cual nada puede pensarse no puede estar sólo en la inteligencia. En efecto, si el máximo pensable no existiera en la realidad no sería el máximo pensable, ya que se podría pensar un ser mayor, a saber, uno que además de existir en la inteligencia existiera también en la realidad. El máximo pensable no puede ser solamente una idea, o estar sólo en la inteligencia, pues si está sólo en la inteligencia puede pensarse que existe en la realidad, lo cual sería mayor.

3. El máximo pensable es Dios.

Algunas apreciaciones más para comprender el marchamo de la argumentación anselmiana, reiterando las ideas expuestas.

Obsérvese que el punto de partida de la prueba es la idea de Dios como *id quo maius cogitari nequit*, es decir el ser que reúne en sí todas las perfecciones: es omniperfecto[2]. San Anselmo expone con fuerza que –aunque esa noción le

2. También Leibniz considerará que la noción de Dios más admitida y más significativa que tenemos se expresa bastante bien en estos términos: que Dios es un ente absolutamente perfecto; cfr. *Discurso de Metafísica*, parág. 1.

venga de la fe, no es exclusiva del creyente, sino que todos la poseen, pues incluso los ateos entienden lo que significa, ya que en caso contrario no tendría sentido lo que niegan. Cuando el ateo dice que no hay Dios, entiende lo que dice, y lo que entiende es un ser omniperfecto, aquel ser cuyo mayor no cabe pensar otro. El concepto de Dios es, pues, universal.

Ahora bien, de la universalidad del concepto 'Dios' no se sigue que exista en la realidad. El propio San Anselmo –tema que en ocasiones se olvida con facilidad– distingue en el cap. II del *Proslogion* entre la existencia mental y la existencia real. Con el mismo ejemplo que trae a colación, una cosa es un cuadro en la mente del pintor y otra el cuadro en la realidad; en el primer caso, el cuadro posee una existencia mental, y en el segundo tiene existencia real.

Lo que acontece en el caso de Dios es que posee una existencia real necesaria. Ello es debido a que aquello mayor que lo cual no puede pensarse nada no puede tener solamente una existencia mental, porque la existencia real es una perfección, algo que debe poseer el ser omniperfecto o el ser mayor que el cual no puede pensarse otro. Ello es así porque existir en la mente y en la realidad es mayor que existir sólo en la mente. Si sólo existiese en la mente se incurriría en flagrante contradicción, pues si el ser cuyo mayor no puede ser pensado sólo existe con existencia mental, podríamos pensar en otro que también posea existencia real; de ahí se infeririría que el ser cuyo mayor no puede pensarse sería aquél cuyo mayor puede pensarse (*id quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest*)[3].

El máximo pensable solamente es máximo pensable si existe en la realidad; según San Anselmo, la existencia real de Dios o el ser omniperfecto es una existencia real necesaria, porque de otro modo si el ser *quo maius cogitari non potest* pudiera pensarse como no existiendo *in re*, eso cuyo mayor no puede pensarse nada no sería lo mayor que puede pensarse[4]. Y esa existencia real necesaria compete solamente al ser omniperfecto. En conclusión, existe lo máximo pensable, y no puede pensarse que no exista. Ese máximo pensable es Dios.

3. La crítica de Gaunilón y la defensa de San Anselmo

Muy pronto vio criticado San Anselmo su argumento. El monje Gaunilón en su *Liber pro insipiente* pretende defender los derechos del realismo, lo cual dará ocasión a S. Anselmo de precisar su formulación. En síntesis, la crítica de Gaunilón se basa en lo siguiente[5].

3. Cfr. *Proslogion*, cap. II.
4. Cfr. *Proslogion*, cap. III.
5. Cfr. Migne, P.L., t. 158, cols. 242-248.

a) Porque algo esté en el entendimiento no es real, ya que hay ideas de cosas inexistentes.

b) No tenemos el concepto de Dios; nuestro conocimiento de Dios sólo es real *secundum vocem*.

c) Para convencer al «insipiente» es preciso partir de la realidad.

d) El juicio de la existencia de Dios está en el mismo plano que en el de las criaturas. Poseo absoluta certeza de mi existencia; ¿puedo pensarme como no siendo? Si puedo, ¿por qué no puedo pensar a Dios como no existiendo? Y si no puedo, esa imposibilidad no es exclusiva de Dios.

En resumen, para Gaunilón de la existencia en la mente no se puede deducir la existencia en la realidad; si valiese para Dios podría valer también para cualquier otra cosa. Sería necesario probar que el *id quo maius cogitari nequit* tiene el privilegio que no poseen otras cualesquiera ideas, porque «cuando se dice que esta cosa máxima no puede pensarse que no existe, mejor se diría, quizá, que no puede entenderse que no exista o que pueda no existir. Porque según el sentido de este verbo no pueden entenderse las cosas falsas, las cuales pueden ciertamente ser pensadas del mismo modo que el insensato pensó que Dios no existía»[6].

De estas objeciones de Gaunilón se defendió San Anselmo en su *Liber apologeticus ad insipientem*[7] en el que reitera lo afirmado en el *Proslogion*, deteniéndose en probar la exclusividad de la demostración en su referencia a Dios. El argumento debe reservarse a Dios, porque es el que *verissime est*; el *verissime est* daría razón del *maius cogitari nequit*.

4. La crítica de Tomás de Aquino

Santo Tomás expone y critica el argumento anselmiano en diversos lugares de sus obras[8]. En la *Summa Theologiae*, una vez expuesto de forma sintética y con todos los pasos la argumentación anselmiana, responde estas tres cosas:

a) No todos los que oyen pronunciar la palabra Dios entienden qué significa aquello cuyo mayor no puede pensarse, pues hasta ha existido gente que creyó que Dios era cuerpo (por ej.: los estoicos). Ni siquiera el punto de partida es aceptable.

b) Pero supongamos que todos entiendan por el término Dios lo que se pretende, a saber, aquello cuyo mayor no puede pensarse. Aun concediendo eso, de

6. *En favor del insensato*, trad. cast., Ed. Aguilar 1961, p. 85.
7. Cfr. en Migne, P.L., t. 158, col. 248 ss.
8. Cfr. *In I Sent*., d. 3, q. 1, a. 2; *In Boeth. de Trinitate*, q. I, a. 3; *De veritate,* q. l0, a. 12; *S.Th*., I, q. 2, a. 1, ad l; *C.G*., cc. 10-11.

ahí no se sigue que entiendan que lo designado con el nombre Dios exista en la realidad, sino únicamente en el concepto del entendimiento.

c) Ni tampoco puede argüirse que exista en la realidad, a no ser que se conceda que existe en la realidad algo cuyo mayor no puede pensarse, y esto no lo conceden los que sostienen que Dios no existe. Es decir, un ateo negaría el mismo supuesto de que parte San Anselmo. Volveremos sobre este punto al tratar de la invalidez del argumento ontológico.

Los razonamientos más rigurosamente filosóficos contra la prueba anselmiana los aduce Sto. Tomás en el c. 11 de la *Summa contra gentiles*, una vez que en el c. 10 ha expuesto extensamente el argumento de San Anselmo[9]. Aparte de otras consideraciones el núcleo de la crítica radica en lo que comúnmente se denomina tránsito ilegítimo del orden ideal al orden real; categóricamente afirma Sto. Tomás que *eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem*. La realidad que se menta y la razón del nombre deben estar en el mismo plano. De ahí que «porque sea concebido por la mente lo que se dice con este nombre 'Dios', no se sigue que Dios exista a no ser en el intelecto». Si se quiere salvaguardar el principio de no contradicción, es necesario que las propiedades atribuidas a un sujeto estén en el mismo plano que el sujeto al que se atribuyen.

5. Variantes escolásticas del argumento ontológico

La mayoría de los grandes filósofos escolásticos defendió el argumento anselmiano; entre ellos, S. Alberto Magno, S. Buenaventura, Alejandro de Hales, Enrique de Gante, Duns Escoto, etc.; quizá las formulaciones más importantes sean las de S. Buenaventura y, sobre todo, la de Escoto.

a) *La formulación de S. Buenaventura*

«Si Dios es Dios, Dios existe; pero el antecedente es de tal modo verdadero, que no puede pensarse que no sea; luego la existencia de Dios es una verdad indubitable»[10]. La intrínseca evidencia del concepto o idea de Dios es el fundamento de la afirmación de su existencia. La idea de Dios –el ser cuyo mayor no

9. Véase, por ejemplo, este texto: «No es necesario que, conocido el significado del término 'Dios', sea evidente inmediatamente que es... En primer lugar, porque no es para todos evidente, ni aun para los que conceden que Dios es, que sea el más perfecto que se pueda pensar, pues muchos de los antiguos afirmaron que este mundo es Dios... Además supuesto que todos entiendan que es el ser más perfecto que se puede pensar, no se sigue necesariamente que sea en la realidad. Debe haber conformidad entre el nombre de la cosa y la cosa nombrada. Y de que concibamos intelectualmente el significado del término 'Dios' no se sigue que Dios sea sino en el entendimiento y, en consecuencia, el ser más perfecto que se puede pensar no es necesario que se dé fuera del entendimiento...». *C.G.*, 11.

10. *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1.

puede pensarse– es evidente, porque es una idea claramente concebible, ya que entre el sujeto y el predicado no hay contradicción alguna. S. Buenaventura remacha que eso es aplicable solamente a Dios, porque es el ser perfectísimo; las críticas al argumento ontológico que proceden en la línea de señalar que eso mismo podría valer para cualquier cosa (por ej.: la isla más perfecta que concebirse pueda) no entienden el argumento, porque todo lo que no es Dios es imperfecto; sólo al ser divino le compete la formulación de que es aquel ser cuyo mayor no puede pensarse.

b) *Duns Escoto*

Acepta el argumento señalando que es preciso establecer correctamente el punto de partida: el ser infinito, y demostrar que no es contradictorio. A esto denomina Escoto *colorar* (completar, matizar o retocar) el argumento ontológico. La prueba, entonces, debe entenderse así: Dios es el ser del cual –si puede ser pensado sin contradicción– no se puede pensar uno mayor sin contradecirse. Es claro que debe indicarse ese «sin contradicción», puesto que si el concepto de una cosa es contradictorio debe decirse que no es pensable; y en ese caso nos encontramos delante de dos conceptos opuestos que de ningún modo pueden estar juntos en el pensamiento, desde el momento que ninguno de los dos es una determinación del otro[11].

Demostrado que el ser infinito no es contradictorio debe decirse que es verdaderamente pensable; y si es verdaderamente pensable es posible. Pero en el caso de la esencia del ser infinito –y sólo en este caso– la posibilidad y la necesidad son lo mismo, porque un ser que es *infinito en el ser* es la totalidad del ser; en consecuencia es necesario, luego existe necesariamente. En resumen, Dios es aquel ser que si se demuestra que es posible, debe existir necesariamente. «Nadie, ni siquiera el insensato que niega la existencia de Dios, puede negar que Dios, aquel ser del cual no se puede pensar otro mayor, sea pensable y por tanto posible. Pero si Dios es posible, existe. Luego Dios existe»[12].

11. *Opus oxoniense*, I, d. 2, q. 2.

12. *Id*. Véase el texto entero tal como aparece en el cap. VI del *Tratado del primer principio*: «A la luz de lo que precede puede ser "colorada" la razón anselmiana del sumo cogitable. Su descripción ha de entenderse así: 'Dios es el ser' pensado sin contradicción, 'mayor que el cual no puede pensarse' sin contradicción. Pues aquello cuya concepción incluye contradicción no es pensable. Si lo fuera habría dos pensables, pues ninguno de ellos determinará al otro. Síguese que el sumo cogitable, que describe a Dios, se da en realidad. Se da en realidad, en primer lugar, con ser quiditativo, porque el entendimiento descansa sumamente en él; y por lo mismo tiene razón de primer objeto del entendimiento, es decir, razón de ser y en sumo grado.

En segundo lugar, se da en la realidad con ser existencial: el sumo cogitable no sólo existe en el entendimiento cogitante. Si únicamente existiese en el entendimiento, podría existir en la realidad, pues es cogitable y no podría existir, pues repugna a la naturaleza existir por otro. Por consiguiente, el cogitable que existe en la realidad es mayor que el que sólo existe en el entendimiento».

El influjo de la argumentación escotista alcanzará a Descartes y Leibniz. La prueba de Dios por la posibilidad, como variante de una argumentación ontológica, será desarrollada por Leibniz y el Kant precrítico[13].

6. El argumento ontológico en el racionalismo

Toda la filosofía moderna concederá particular relevancia a este argumento. La base o punto de partida sigue siendo el mismo, si bien el fundamento varía[14], aunque no completamente; como ha señalado Fabro, «para expresarlo con una fórmula elemental, se trata de que, mientras respecto a las demás cosas el juicio de existencia es de naturaleza extrínseca con relación a la experiencia, respecto a Dios dicho juicio es intrínseco, porque a Dios la existencia tiene que pertenecerle necesariamente. Pero esta fórmula es poco o nada expresiva: se trata de que, mientras en Anselmo y sus seguidores el juicio de existencia dimanaba de la 'fuerza' con que el concepto de Dios se ofrece al hombre, modernamente en cambio... la afirmación de existencia brota de la fuerza con que la conciencia humana se inserta en el concepto de Dios, lo domina y eleva a la esfera superior de las propias certezas»[15]. El juicio de existencia tendrá a partir de ahora su fundamento en la conciencia, siendo de ésta de quien procede el ser; el pensamiento proporciona el fundamento al ser y a Dios. *Ego cogito Deum* será una fórmula cartesiana en el inicio de la filosofía de la conciencia. Sin embargo, sigue siendo el mismo argumento –renovado, corregido– pues se sigue moviendo en el plano del existir mental.

A. *La prueba ontológica de Descartes*

Descartes presenta el argumento ontológico en repetidas ocasiones. Quizá la fórmula más clara sea la de las *Respuestas a las primeras objeciones*: «Mi argumento es éste: lo que concebimos clara y distintamente como propio de la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de alguna cosa, puede predicarse de ésta con toda verdad; pero una vez considerado con atención suficiente lo que Dios es, clara y distintamente concebimos que la existencia es propia de su

13. Cfr. González, Á.L., «La noción de posibilidad en el Kant precrítico», en *Anuario Filosófico,* XIV, 1 (1981), pp. 87-115.

14. D. Henrich, en su famoso libro *Der ontologische Gottesbeweis*, Tubinga 1960, considera que el argumento ontológico moderno es esencialmente distinto del anselmiano, pues éste tiene su fundamento en el concepto de perfección y aquél en el de esencia necesaria. Sin embargo, como se ha visto en San Anselmo y vemos ahora en Descartes y Leibniz, ambas nociones están entrecruzadas, por lo que la opinión de Henrich debe ser descartada; otra cosa distinta es que el fundamento haya variado, como consecuencia de la nueva metafísica subyacente.

15. Fabro, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, cit., pp. 457-458.

naturaleza verdadera e inmutable, luego podemos afirmar con toda verdad que Dios existe».

Como puede verse, se trata de un silogismo; la premisa mayor es la manifestación del criterio cartesiano de verdad: será verdadero todo aquello que se conciba con claridad y distinción. La premisa menor es aplicación de ese criterio al caso de Dios, en el que manifiestamente se observará que la existencia es propia de la naturaleza divina. Y la conclusión es que Dios existe.

Al igual que San Anselmo, Descartes considera que la idea de Dios es universal; y lo que Dios significa para todo mundo, lo que todos llaman Dios es «la cosa más perfecta que podemos concebir»[16]. Dios como omniperfecto existe –con existencia mental– en todos los hombres; pero esa idea es posible, porque de suyo no implica contradicción. La naturaleza divina tiene posibilidad lógica. Ahora bien, la existencia que compete a Dios como omniperfecto no es sólo mental, sino necesariamente real, porque si Dios es omniperfecto, no puede faltarle la existencia real, que es una perfección. Cuando entendemos lo que Dios es –omniperfecto–, claramente se concibe que no le puede faltar la existencia: es tan imposible –señala Descartes– separar de la esencia de Dios su existencia como de la esencia de un triángulo que la suma de sus tres ángulos sea igual a dos rectos[17]. Incluso se debe decir que la existencia real que a Dios compete es *necesaria*[18], cosa que únicamente sucede en Dios, ya que en él la existencia está necesariamente incluida en la esencia, por cuanto la existencia es una perfección, y la esencia de Dios es el conjunto de todas las perfecciones.

Lo mismo que hizo Gaunilón con San Anselmo, hizo Caterus con Descartes[19]. Independientemente de lo que diremos más adelante sobre la consideración de la existencia como una perfección –verdad sobre la que pivota el argumento ontológico cartesiano– el contexto de la formulación cartesiana y la fórmula misma pecan de incoherencias internas.

Sabido es que para Descartes el criterio de claridad y distinción funda la verdad. Pero, si someramente se recuerda la filosofía cartesiana, hay que tener presente que la única verdad que a Descartes se le aparece con claridad y distinción es el yo pensante, del cual no puede salir sin destruir los motivos de duda que le tienen encerrado en el ámbito ideal del yo puro. Pero precisamente para destruir el cuarto motivo de duda, la hipótesis del genio maligno, Descartes ne-

16. *Carta a Clerselier*, A. T., IX, p. 209.

17. Cfr. *Meditaciones Metafísicas, Quinta Meditación*.

18. «Hay que distinguir –señala Descartes– entre la existencia posible y la necesaria y hay que advertir que la existencia posible está contenida en el concepto o idea de todas aquellas cosas que entendemos clara y distintamente, pero la existencia necesaria no se encuentra en ninguna, a no ser en la sola idea de Dios» (*Respuestas a las Primeras Objeciones*, A. T., IX, p. 92).

19. Cfr. *Primeras Objeciones*. Caterus vuelve a insistir en las ideas expuestas por Tomás de Aquino en su crítica al argumento.

cesita apelar a la veracidad de Dios y demostrar que existe. El círculo vicioso es patente. Resulta por una parte que el criterio de verdad es necesario para demostrar a Dios, y la demostración de Dios es el fundamento de la universalización del criterio de verdad. El argumento ontológico de Descartes ni siquiera es válido desde sus propios presupuestos filosóficos.

Pero además en la premisa menor, se afirma: «pero una vez considerado con atención suficiente lo que Dios es». «¿Qué quiere decir esto? ¿Dónde tiene Descartes a Dios para investigar diligentemente lo que es? ¿Investiga en la esencia real de Dios o únicamente en su presunto representante, en la idea del Ser perfecto? Si investigara en la esencia real de Dios, ya le habría sido dado Dios, y entonces el argumento sobraba. Descartes está en la clausura de su yo puro, en cuyo ámbito ideal encuentra una multiplicidad de noemas, y entre ellos el de Dios, el noema de infinitud y perfección, y en este noema puede entender con claridad y distinción como perteneciente a su naturaleza el existir... noemático, pero no otro»[20]. Lo que Descartes pretende es conocer la esencia de Dios a través de su idea. Siendo la idea un calco de la realidad, y encontrando en la idea de Dios incluida su existencia (ya que la idea de Dios es el conjunto de todas las perfecciones y la existencia es una perfección), la existencia de Dios es evidente. Hay que negar en redondo la consecuencia propuesta por Descartes. En último término, se trata también aquí de un tránsito ilegítimo de lo ideal a lo real. «La existencia ideal es propia de la idea del ser infinitamente perfecto; pero no lo es de la naturaleza divina, ni de Dios. La existencia real sí que es propia de Dios, y aun de la naturaleza divina en cuanto se identifica con Dios mismo; pero el que exista un estrecho paralelismo entre la idea de Dios y Dios mismo, no autoriza a trasladar al plano real lo que es verdad en el ideal, pues así como la existencia (ideal) de la idea de Dios la tenemos asegurada, y podemos, por tanto, predicarla necesariamente de la esencia (ideal) de esa idea de Dios, no ocurre lo mismo con la existencia real de Dios, que todavía no ha sido demostrada»[21].

En último término, la raíz del fallo cartesiano consiste en sus presupuestos subjetivistas. El principio de conciencia obra ya en Descartes el trasvase de la metafísica a la lógica: la realidad dependería de nuestro conocimiento. Más bien debe decirse que es al revés: nuestro conocimiento depende de la realidad. Descartes formula una posición antitética a la de Tomás de Aquino; mientras para éste lo primero conocido y aquello en que todo otro conocimiento se resuelve es el ente, Descartes intentará resolver el mismo ente en el *verum* de la razón pensante[22].

20. González Álvarez, A., ob. cit., p. 154.
21. García López, J., *El conocimiento de Dios en Descartes*, Pamplona 1976, pp. 128-129.
22. Cfr. Cardona, C., *Descartes: Discurso del Método*, Madrid 1975, p. 49.

B. *El argumento ontológico en Leibniz*

En los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* señaló Leibniz que «los escolásticos sin exceptuar a su doctor Angélico, han comprendido mal ese argumento, y lo han tomado por un paralogismo. En ese aspecto se equivocaron por completo, y Descartes, que estudió la filosofía escolástica durante mucho tiempo en el colegio de los jesuitas de La Flèche, tuvo mucha razón en reestablecerlo. No es un paralogismo; pero es una demostración imperfecta, que supone algo que aún tiene que ser probado para hacerla matemáticamente evidente; esto es, se supone tácitamente que esa idea del ser de toda grandeza y toda perfección es posible y no implica contradicción»[23]. Para perfeccionar el argumento, Leibniz considera que es preciso demostrar la posibilidad del ser omniperfecto. No se puede presuponer sin demostración que la idea de Dios es la de un ser posible: es preciso probarlo. Y ello incluso teniendo en cuenta que –según la propia doctrina leibniziana– todo debe considerarse posible mientras no se demuestre su imposibilidad; existe siempre una presunción en favor de la posibilidad, es decir, nadie tiene que demostrar que algo es posible, sino que más bien es el adversario de la posibilidad de algo quien debe aportar las razones que posee para rechazarlo como posible. A pesar de ello, la presunción de la posibilidad no es suficiente para dotar al argumento ontológico de evidencia[24].

Es posible todo aquello que no lleva consigo contradicción interna, lo que no es contradictorio, o mejor, lo que no implica contradicción. La posibilidad del ser omniperfecto la prueba Leibniz en su *Quod ens perfectissimum existit*. Se llama perfección a toda cualidad simple, positiva, absoluta, que expresa todo lo que es sin ningún límite; es, por tanto, irreductible, irresoluble. Ahora bien, la incompatibilidad de dos perfecciones no es demostrable, ya que la demostración requiere que los términos sean resolubles. Pero si la incompatibilidad de las perfecciones no se puede demostrar, puede existir un Ser en el que todas las perfecciones son compatibles entre sí. Por consiguiente, es un hecho que se puede entender el sujeto de todas las perfecciones, es decir, el Ser perfectísimo; luego es evidente que también existe, pues la existencia está contenida en el número de las perfecciones[25].

Probada la posibilidad de la idea de Dios, se demuestra automáticamente su existencia[26]. El razonamiento leibniziano es, en síntesis, el siguiente: 1) Dios (el ser necesario), si es posible, existe; 2) es posible; 3) luego existe.

El punto de partida, está en la consideración de Dios como ser necesario, es decir, «aquel ente de cuya esencia es la existencia». La primera premisa (si es posible, existe) acabamos de verla; respecto de la segunda Leibniz razona: «Sólo

23. Leibniz, *Nuevos Ensayos*, 4, 10,7.
24. Cfr. González, Á.L., art. cit., pp. 110 ss.
25. Cfr. *Quod ens perfectissimuum existit,* pássim.
26. Cfr. *De la démonstration cartesienne de l'existence de Dieu*. Sobre la existencia según Leibniz, cfr. González, Á.L., «La noción de existencia en Leibniz», en *Themata*, 9 (1992), pp. 183-196.

Dios, o el ser necesario, tiene el privilegio de que si es posible, ha de existir. Y como nada puede estorbar la posibilidad de lo que no posee limitación ni negación alguna ni, en consecuencia, contradicción, esto es suficiente para establecer *a priori* la existencia de Dios»[27].

Las críticas hechas a otras formulaciones anteriores valen también para el argumento leibniziano. A ellas habría que añadir que el denodado intento leibniziano de salvar la posibilidad real desemboca al final en un fracaso rotundo. La noción de posibilidad se configura además como la doctrina capital de la metafísica leibniziana, pero no se alcanza la posibilidad real. En el pensamiento de Leibniz, la posibilidad real aristotélica, o la *potentia essendi* de Tomás de Aquino se convierten a fin de cuentas en posibilidad lógica; la posibilidad real decae en su valor metafísico, quedando reducida a su valor meramente lógico. Aplicado al caso de Dios quiere esto decir que la posibilidad lógica (ausencia de contradicción entre las notas de un concepto) no es suficiente para demostrar la posibilidad real del ser divino. La existencia real no se fundamenta en la posibilidad, sino que acontece precisamente al revés: es la posibilidad quien se funda en la existencia. Dios no es real porque sea posible, sino que en todo caso es posible porque ya es. La posibilidad o potencia metafísica se funda siempre en una actualidad.

7. La crítica de Kant al argumento ontológico

Todas las demostraciones de la existencia de Dios, según Kant, incluyen el argumento ontológico y en último término se reducen a él. Por ello, criticando esta prueba se ponen los fundamentos de toda crítica de todas las demás pruebas de la existencia de Dios.

En su exposición-refutación, Kant tiene ante la vista las formulaciones racionalistas del argumento[28]. El concepto de un ser absolutamente necesario es un concepto puro de razón, una idea que la razón necesita, pero que, por mucho que la necesite, esto no le acerca un ápice a su realidad objetiva[29]. Y es que la necesidad absoluta de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas. Lo que acontece en el argumento ontológico es que al formarnos la idea de un ente

27. *Monadología*, 45. Cfr. el excelente estudio y crítica del argumento de Martínez Priego, C., «El argumento ontológico de Leibniz», en *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz* (ed. Ángel Luis González), 2.ª ed., Pamplona 2004, pp. 223-322.

28. *Vid*. el texto entero «Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios», en la *Crítica de la Razón Pura*, A 592-602, B 620-630.

29. «En realidad, tal idea, que indica simplemente cierta completud inalcanzable, sirve para limitar el entendimiento, más que para extenderlo a nuevos objetos. Nos encontramos aquí con el caso extraño y absurdo de que, por una parte, parece algo urgente y correcto el inferir una existencia absolutamente necesaria a partir de una existencia dada en general, pero, por otra, todas las condiciones requeridas por el entendimiento para hacerme un concepto de tal necesidad se oponen a ello» (*Id*., A 592, B 620).

que llamamos Dios, la hemos determinado de manera que en ella esta incluida la existencia.

Ahora bien, si en las proposiciones analíticas se elimina el predicado, conservando el sujeto, aparece una contradicción; pero si quitamos o negamos a la vez sujeto y predicado ya no hay contradicción; por tanto, si se suprime la existencia al ser absolutamente necesario, suprimimos la cosa con todos sus predicados. Si se admite que Dios existe, y se formula el juicio «Dios es infinito», ese juicio es necesario, porque la infinitud le compete a Dios; pero si se dice 'Dios no existe' se suprimen todos los predicados, puesto que eliminado el sujeto desaparecen con él todos sus atributos. Y es que son dos los ámbitos en que nos movemos; uno es el ámbito lógico y otro el real. Por eso, si Dios existe, existe de modo necesario, pero previamente hay que probar que Dios o el ser absolutamente necesario es algo real.

El juicio 'Dios existe' no puede ser analítico, porque ningún juicio existencial es analítico. ¿Por qué? Porque la existencia no es un predicado, o sea, no consiste en una determinación de las cosas. (Téngase presente que, para Kant, juicio analítico es aquél cuyo predicado es solamente explicitación de lo que ya está contenido en el sujeto). La existencia no pertenece al ámbito lógico.

¿Qué es, entonces, la existencia? En primer lugar, no es un predicado o determinación de las cosas. Ya en *El único fundamento posible para demostrar la existencia de Dios*, Kant había explicitado esto señalando: «Tomad un sujeto, el que queráis, por ejemplo Julio César. Juntad todos sus posibles atributos, sin omitir siquiera las circunstancias de tiempo y lugar y pronto os daréis cuenta de que con todas estas determinaciones, este sujeto puede existir o también no existir. El ser que dio la existencia a ese mundo y a ese héroe podía conocer todos esos atributos sin exclusión de uno solo y, sin embargo, considerar a esa personalidad como un ente meramente posible que, a falta de decreto creador, no existe»[30]. Julio César, en tanto que posible, no existe; la noción de Julio César puede estar completa sin la inclusión de la existencia; por tanto, la existencia no es una determinación o predicado de las cosas. En la posibilidad de una cosa plenamente determinada no puede faltar ningún atributo, con lo que el hecho de existir no añade un nuevo atributo a esas cosas plenamente determinadas. Y cuando en el lenguaje vulgar se toma la existencia como un atributo, no se trata –dice Kant– de un atributo de la cosa misma, sino más bien de algo propio del pensamiento que se tiene de ella.

Kant aporta ahora una descripción positiva de lo que es la existencia. La existencia es la posición absoluta de una cosa; como puede observarse, en eso se diferencia de todo atributo, el cual se aplica siempre a una cosa de modo relativo. La idea de posición, por otra parte, «es absolutamente simple y se identifica

30. *El único fundamento posible para demostrar la existencia de Dios*, versión castellana de J.M.ª Quintana, Barcelona 1972, p. 69.

con la idea de ser en general»[31]. Tan simple es ese concepto que no puede esclarecerse más; únicamente cabe advertir que no se confunda ser = existencia con ser = relación entre sujeto y predicado. En este segundo caso hay una posición puramente relativa (un *respectus logicus*), una relación; la posición de esa relación no es otra cosa que la cópula de un juicio. Mientras que en el primer caso se trata de una posición absoluta. Las expresiones y ejemplos de Kant son tan claros, y la doctrina tan importante que parece oportuno registrarla entera: «Cuando digo: Dios es todopoderoso, esta relación lógica entre Dios y la omnipotencia no es más que pensada, dado que esta última constituye un atributo de Dios. Aquí no se dice nada más. El hecho de que haya Dios, es decir, de si está puesto absolutamente o existe no consta ahí de modo alguno. Es por eso que la palabra ser viene utilizada correctamente aun al relacionar cosas absurdas, como cuando se dice, por ejemplo, que el Dios de Spinoza es sujeto de incesantes modificaciones.

Puedo representarme a Dios pronunciando sobre un mundo posible su omnipotente *fiat*; en tal caso, a ese conjunto de cosas representadas en su mente no le confiere ninguna nueva determinación, no le añade un nuevo atributo, sino que lo que hace es poner simplemente y absolutamente, con sus correspondientes atributos, esa serie de cosas en las cuales antes todo estaba puesto sólo relativamente con respecto al conjunto. Las relaciones de todo atributo con su sujeto de inherencia nunca denotan algo existente; por lo mismo, el sujeto debe ser puesto ya de antemano como existente. 'Dios es todopoderoso' debe constituir una proposición verdadera incluso en el juicio de quien no conoce la existencia de Dios, con la sola condición de que entienda el concepto que me formo de Dios. Pero la existencia misma de Dios depende del modo como se pone el concepto de Dios, ya que no cuenta entre los atributos. Y en los casos en que no se presupone el sujeto como ya existente, en todo predicado queda por saber si pertenece a un sujeto existente o tan sólo posible. La existencia misma, no puede ser, pues, ningún predicado. Cuando yo digo: Dios es un ser existente, parece como si expresara la relación de un predicado con un sujeto. Pero tal expresión es también inexacta. Para ser correcta debería decir: algo que existe es Dios; o si se quiere: a una cosa que existe le corresponden aquellos atributos cuyo conjunto designamos con el término Dios. Estos atributos son puestos de un modo relativo a este sujeto, pero el sujeto mismo con todos sus atributos, es puesto de un modo absoluto»[32].

El problema que se plantea inmediatamente a continuación es: ¿añade algo la existencia a la posibilidad?, o con las mismas palabras de Kant: ¿puede afirmarse que en la existencia se da más que en la mera posibilidad? La respuesta a la pregunta es que es preciso distinguir entre lo que está puesto y el modo como lo está. *Lo que* se pone es lo mismo en ambos casos, el *cómo* se pone es distinto. Por ello en un ente existente no hay puesto nada más que en un ente posible,

31. *Id.*, p 70.
32. *Id.*, p.71.

pues entran aquí en juego únicamente los atributos, mientras que por el hecho de existir algo se pone más que cuando se trata de algo sólo posible, ya que se llega además a la absoluta posición de la cosa misma.

Porque «ser no es evidentemente un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí»[33]. Con el famoso ejemplo aducido por Kant, cien táleros reales no contienen más que cien táleros posibles; si el objeto añade algo al concepto, éste no sería el verdadero concepto de aquel objeto[34]. La existencia no añade nada al concepto.

Concepto y objeto, según el regiomontano, son enlazados mediante la experiencia; pero al no tener experiencia de Dios, no cabe de hecho ningún enlace. No se trata de que la existencia de Dios sea imposible, pero constituye un supuesto que nosotros no podemos justificar. «Todo el esfuerzo y el trabajo invertidos en la conocida prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ser supremo a partir de conceptos son, pues, inútiles. Cualquier hombre estaría tan poco dispuesto a enriquecer sus conocimientos con meras ideas como lo estaría un comerciante a mejorar su posición añadiendo algunos ceros a su dinero en efectivo»[35]. Todo intento de tomar por real un predicado lógico no es más que una ilusión. A través del análisis de un concepto –como pretende el argumento ontológico– jamás se alcanzará la realidad.

El juicio 'Dios existe' no es analítico. Pero tampoco puede ser sintético; recuérdese que sintético es, para Kant, el juicio cuyo predicado añada algo no contenido en el concepto del sujeto. No puede ser sintético *a posteriori*, porque el sujeto tendría que dársenos en una intuición empírica (correspondería a un objeto de la experiencia real); y tampoco sintético *a priori*, porque el sujeto no es intuible en el ámbito de la experiencia posible.

¿Es válida la crítica kantiana al argumento ontológico? La relevancia de la crítica kantiana hace que a continuación hagamos unos breves apuntes críticos, que pongan de manifiesto la invalidez de la crítica de Kant al argumento ontológico.

33. *Crítica de la Razón Pura*, A 598, B 626.

34. He aquí el famoso texto kantiano –verdadero núcleo de la crítica al argumento ontológico–, continuación del citado en la nota anterior: «Porque, como los táleros posibles expresan el concepto y los táleros reales el objeto y su posición, en el caso de que aquello contuviera más que esto, mi concepto no expresaría el objeto completo y, por consecuencia, no sería el concepto adecuado a ello. Pero yo soy más rico con cien táleros que con un simple concepto (es decir, que con su posibilidad). En la realidad, efectivamente, el objeto no está simplemente contenido analíticamente en mi concepto, pero se suma sintéticamente a mi concepto, sin que por esta existencia fuera de mi concepto, estos cien táleros concebidos sufran el más mínimo aumento. Cuando yo concibo, en consecuencia, una cosa, cualquiera que sea y por numerosos que sean los predicados por los cuales yo la pienso (aun en la determinación completa) nada añado absolutamente a esta cosa por el hecho de que le añada: *esta cosa es*. Porque de otra manera lo que existiría no sería exactamente lo que había concebido en mi concepto sino más bien alguna otra cosa, y no podría decir que existe precisamente el objeto de mi concepto».

35. *Id.*, A 602, B 630.

En primer lugar, la existencia no está nunca incluida en una esencia, afirma Kant, lo cual es bien cierto; sin embargo, el regiomontano en vez de considerarla como un principio de la realidad, que junto con la esencia constituye la entidad de todo ente particular finito, pasará a considerarla como un concepto puro del entendimiento. Lo que falta en Kant –y esto es lo capital– es una consideración de la existencia como ser, como acto de una esencia, que da realidad a todo ente. Cierto que el ser no es un predicado real, si se entiende en el sentido de que no está contenido en la esencia, pues es verdad que el ser es extraesencial, no es algo de la esencia[36]; la esencia y el ser son coprincipios del ente; el ser es acto del ente, siendo la esencia su medida. Pero Kant no dice esencial, sino real; y no entiende el ser como acto, sino como existencia fáctica, pura presencia de lo presente. El olvido del ser es patente en Kant, con lo que puede caer bajo la aguda crítica de Heidegger de la *Seinsvergessenheit* (olvido del ser) en la tradición occidental. Kant no supera en este sentido la tradición esencialista. Llevado por la lógica interna de su sistema, hablará de la existencia como categoría (y las categorías tienen un valor cognoscitivo, no real). Pero es que además se trata de una categoría muy peculiar, porque pertenece a la segunda clase de juicios modales. Y lo distintivo de la modalidad de los juicios es que no contribuyen en nada al contenido del juicio; desarrollando este punto de su doctrina, Kant señalará que como la modalidad de los juicios no es un predicado alguno especial, los conceptos modales –y el «principal» de ellos es la existencia– no añaden nada a una cosa. Lo característico, dice textualmente Kant, de las categorías de la modalidad es no aumentar nada, como determinación del objeto, el concepto del sujeto al cual se unen como predicados, sino que únicamente expresan la relación con la facultad de conocer.

La existencia como posición absoluta de una cosa está determinada por la experiencia. Es decir, para Kant se debe decir que un objeto es existente realmente cuando coincide con las condiciones materiales de la objetividad; recuérdese que el segundo postulado correspondiente a la aplicación de la categoría de existencia es: lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación), es real. Una cosa sería realmente existente cuando se encuentre *conectada* con la percepción o experiencia real; conectada quiere decir relacionada. ¿Relacionada con qué? La respuesta, en la noética del filósofo de Königsberg, es clara: con el entendimiento. Gilson ha comentado a este respecto, siguiendo de cerca la teoría kantiana del conocimiento de la existencia: «En tal doctrina tiene que ser dada en la intuición sensible y conocida por el entendimiento. A menos que sea dada en la intuición sensible, no puede ser conocida por el entendimiento, mientras que por otra parte, donde el pensamiento no se adecua con la intuición sensible, todavía puede haber pensamiento, pero no conocimiento... La existencia aparece, pues, donde el juicio asertórico, 'x es', pone como real un objeto de pensamiento tal que responde a una

36. Véase para este punto González, Á.L., *Ser y participación*, ya citado, pp. 105-131.

intuición sensible, esto es, a un dato... La existencia no es *qué* que yo pongo, sino el *cómo* lo pongo»[37].

Como es sabido, en la concepción kantiana del conocimiento se distinguen dos cosas, la materia (proporcionada por la sensación) y la forma (que es *a priori*); la unión de ambas cosas, una intuición (sensible: Kant no admite una intuición intelectual) y un concepto proporcionan conocimiento. De ahí se desprende que la existencia no podrá ser conocida *a priori*; como dice Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, «sólo podemos llegar a una existencia que por algún lado debe estar comprendida en el nexo de la experiencia, de la cual la percepción dada es una parte; de donde resulta que la necesidad de la existencia nunca puede ser conocida por conceptos, sino siempre por el enlace con aquello que es percibido según leyes universales de la experiencia». No es que Kant rechace la existencia; como dice Gilson, la conservó siempre, poniéndola entre paréntesis, «relegándola al reino incognoscible de la cosa en sí, Kant la ha conservado como una condición necesaria para el conocimiento real, pero también la ha convertido en aquella condición fundamental del conocimiento de la que nada se conoce ni se puede conocer»[38]. De ahí, por lo que a Dios respecta, como Dios no está enlazado con lo que se percibe ni aparece por ningún lado en la experiencia, se deberá seguir como conclusión que no es posible conocer la existencia de Dios. Esa imposibilidad de conocer a Dios, porque Dios no es experimentable ni está conectado o enlazado con la intuición empírica, es como ya vimos, el agnosticismo kantiano.

Pero toda esta doctrina kantiana es inválida, por cuanto invalida apriorísticamente las fuentes y el modo con que el entendimiento humano se ejerce. Con la misma radicalidad con que Kant lo presupone, se puede afirmar taxativamente que se trata de algo sencillamente falso señalar que el conocimiento venga dado exclusivamente en función de la intuición sensible; lleva consigo esa afirmación el rechazo de la abstracción formal y la separación de las cosas en el ser como modos de acceso cognoscitivo a la realidad; negar esa abstracción y separación es cortar *a radice* el camino para remontarnos hasta Dios, puesto que no llegaremos a acceder al ser de las criaturas, que se configura y es el trampolín metafísico para la demostración de la existencia de Dios.

En este sentido, ha sido señalado acertadamente que «lo que hace aquí Kant es proponer como nota característica de la existencia algo que sigue a sólo determinadas existencias, a saber a las que son posibles de enmarcar en un ámbito de experiencia sensible... Esta concepción de la realidad niega, en consecuencia, carácter de objeto real a todo lo que trasciende los límites de la experiencia. Es con esta concepción, exactamente, con lo que no podemos comulgar. Kant con-

37. *El ser y los filósofos,* Pamplona 1979, p. 198. Una exposición amplia del tema de la existencia en Kant y sobre todo la estrecha relación que guarda con el proceso esencialista de la metafísica, se encuentra en las pp. 185-201 de esa obra.

38. Ob. cit., p. 200.

funde aquí el constitutivo formal de la existencia con lo que es sólo secuencia de algunas existencias concretas: de aquellas existencias que son objetivables por la sensación. Un análisis fenomemológico del campo cognoscitivo no nos autoriza a poner límites al conocimiento, pues aquí poner límites es, de alguna manera, trascenderlos»[39].

Además, como ya fue aludido antes, el ser debe ser entendido como actualidad de la esencia, y no como unívoca efectividad[40]. Kant olvida algo señalado por Tomás de Aquino, en uno de los textos que considero capitales en relación con la demostración efectiva de la existencia de Dios: «El ser se dice de dos modos; uno de ellos significa el acto de ser; el otro, la unión que halla el entendimiento entre los dos términos de una proposición cuando compara el predicado con el sujeto. Tomado el *ser* en el primer sentido, no podemos conocer el ser de Dios, ni tampoco su esencia; pero sí en el segundo. Pues sabemos que la proposición que formamos acerca de Dios, cuando decimos *Dios es*, es verdadera. Y esto lo sabemos por sus efectos»[41]. En esa sencilla y profunda frase se encuentra, a mi juicio, una crítica *ante litteram* de la doctrina kantiana respecto de la crítica del regiomontano al argumento ontológico, al mismo tiempo que señala Tomás de Aquino el fundamento de la demostración de la existencia de Dios y critica la raíz del argumento ontológico.

8. Hegel y el argumento ontológico

«El búho de Minerva emprende el vuelo tras el crepúsculo», es decir, tras la crítica de Kant; esa famosa expresión cuadra a la perfección en la historia del argumento ontológico. La prueba ontológica gozó siempre del favor de Hegel; no en vano se puede afirmar que en ella se encuentra uno de los pilares de su sistema especulativo: la resolución de lo finito en lo infinito. Tras la crítica kantiana, el argumento ontológico alcanza aquí su apoteosis. Veamos sintéticamente el significado que adquiere la prueba en Hegel; antes, sin embargo, es preciso aludir al sentido de las pruebas hegelianas de la existencia de Dios.

A. *Concepto y sentido de las pruebas hegelianas*

Podría señalarse, en primer lugar, que Hegel no necesita, en sentido estricto, de demostraciones de la existencia de Dios, puesto que «el Absoluto es el

39. Rodríguez Rosado, J.J., «Crítica kantiana del argumento ontológico», en *Estudios en honor de J. Corts Grau*, Valencia 1977, t. II, p. 380.

40. Cfr. para este tema, Llano, A., «Actualidad y efectividad», en *Estudios de Metafísica*, 4 (1974), pp. 141-175, en el que se pasa revista a las doctrinas del ser en Kant, Hartmann y Heidegger, en contraposición con la doctrina clásica.

41. *S.Th.*, q. 3, a. 4, ad 2.

ser»[42]; cualquier comienzo –afirma– tiene que ser efectuado a partir del Absoluto, y cualquier progreso es únicamente exposición del Absoluto[43]; el mundo es el despliegue de Dios y el ser de Dios coincide con ese despliegue.

Y sin embargo, Hegel siempre consideró de gran importancia las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. A ellas dedica sus famosas *Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes*, dictadas en Berlín en 1829[44]. En el contexto de su peculiar doctrina, y con un significado propio y singular, tras la crítica de Kant al argumento ontológico (y al cosmológico y teleológico), Hegel revaloriza dichos argumentos tradicionales para una demostración del Absoluto. La crítica de Kant es considerada aquí como una síntesis de la antigua metafísica y de su crítica; por ello, Hegel va a exponer y criticar las pruebas kantianas al mismo tiempo que se coloca en su perspectiva propia, en una situación que –según él– el conocimiento de Dios contiene en sí mismo su propia justificación[45].

El descrédito en que han caído esas pruebas en los tiempos actuales es consecuencia de la situación espiritual de nuestro tiempo –afirma Hegel–; también él –como después Heidegger a otro propósito– puede decir que lo malo de este tiempo nuestro es que todavía no pensamos. Esos argumentos para probar la existencia de Dios pasan por pertenecer a una metafísica caduca (*antiquiertes Metaphysik*) que hoy ha sido abandonada, para echarnos en brazos de la fe viva, e incluso del fervor religioso, una fe que no quiere saber nada de «razones», de argumentos racionales. Dicha rebeldía de la fe contra el conocimiento racional de Dios (que, por cierto, es uno de los pilares del luteranismo) encontró su más prístina expresión en Kant[46].

Y, sin embargo, la elevación hasta Dios es necesaria; decir lo contrario, señalar que no deba realizarse el recorrido desde el mundo hasta Dios, desde lo finito al Infinito, es lo mismo que decir que no se debe pensar[47]. Es cierto que, por su solo nombre, nuestro objeto –Dios– es capaz de elevar nuestro espíritu, de llegar a lo más profundo de nuestro corazón; la convicción de que Dios existe –in-

42. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 86, p. 106 de la ed. de F. Nicolin y O. Poggeler, Hamburgo 1969, 6.ª ed.

43. Cfr. *Ciencia de la Lógica*, II, 490, de la ed. de G. Lasson, Hamburgo 1971, 2.ª ed.

44. Aparecen como apéndice de la *Filosofía de la Religión*, Ed. Glockner, t. 16. Hay trad. cast.: *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Madrid 1970.

45. Cfr. *id*., p. 81.

46. «Como se sabe la crítica que ha hecho Kant de las demostraciones metafísicas de la existencia de Dios ha tenido por efecto condenar estos argumentos, que hasta en un tratado científico no se hable ya más de ellos y que casi haya que sonrojarse de exponerlos». *Id*., p. 199.

47. Así lo declara paladinamente y con frases muy expresivas Hegel en el famoso parágrafo 50 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: «Como el hombre es un ser pensante, ni el sano sentido común ni la filosofía renunciarán a elevarse desde la contemplación empírica del mundo y por medio de ella hasta Dios... La elevación del pensamiento sobre lo sensible, su ascensión desde lo finito a lo infinito, el salto hasta lo suprasensible, que se realiza con el rompimiento de la serie de lo sensible: todo esto es el pensamiento mismo, este sobrepasar es sólo pensamiento. Si este tránsito no debe darse eso significa que no se debe pensar».

siste Hegel– es una convicción que hubiera podido basarse en argumentos, pero estos hoy día han periclitado, no tienen sentido para el modo de pensar del tiempo en que Hegel escribe.

Podría parecer que el intento hegeliano, en esa reacción, es hacer demostraciones *racionales*; pero no podemos llamarnos a engaño, pues en la doctrina hegeliana *no se prueba desde fuera*, sino que se trata de examinar la elevación necesaria del espíritu hasta Dios, es decir, observar el pensamiento en su propio proceso, observar la elevación del pensamiento hasta el pensamiento supremo que es Dios. En eso consiste probar para Hegel; aplicado a una prueba de Dios, demostrar es ver cómo el Absoluto es en sí mismo resultado, y por tanto la verdad de todo contenido particular. No hay nada que pueda obstaculizar que Dios sea conocido por el espíritu pensante, puesto que el Absoluto está en relación con el hombre; por ello, la comunicación de Dios con el hombre conduce, en último término, a Hegel a señalar que no es la razón del hombre la que conoce el Absoluto, sino precisamente al revés: es la autoconciencia del Absoluto la que se sabe a sí mismo en el saber del hombre. El espíritu del hombre, al conocer a Dios, no es sino el espíritu de Dios mismo. «No es la pretendida razón humana, con sus límites, la que conoce a Dios, sino el espíritu de Dios en el hombre... es la autoconciencia de Dios la que se sabe a sí misma en el saber del hombre»[48].

Nuestro *saber de Dios es un saber en Dios*. Con esa doctrina pretende Hegel superar el pensamiento meramente formal, que separa lo finito de lo infinito (el plano de la *Verstandesmetaphysik*), sustituyéndolo por la lógica especulativa de la Razón, y al mismo tiempo apartarse de la *Glaubensphilosophie*, de la fe, del saber que prescinde de argumentos. Y, en ultimo término, se podría decir, como ha hecho algún autor, que la verdadera prueba de Dios es el mismo entero sistema hegeliano.

Habría una pluralidad de pruebas en consonancia con los puntos de partida, pero esto debe ser entendido del siguiente modo: «Podemos aceptar sin reservas una pluralidad de puntos de partida; esto no va, en manera alguna, en menoscabo de la exigencia... según la cual hay tan sólo una prueba verdadera de la existencia de Dios; siendo esta prueba el movimiento interno del pensamiento, podemos mostrar que éste no es sino un sólo y el mismo camino, si bien tomado desde distintos puntos de vista»[49]. De cada una de ellas surgen distintas propiedades o atributos; el conjunto de todos es el concepto del Absoluto.

B. *El argumento ontológico según Hegel*

Tras las demostraciones cosmológica y teleológica, pasa Hegel a considerar el argumento ontológico que será la demostración por antonomasia de Dios,

48. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, cit., p. 70.
49. *Id.*, p. 96.

la más profunda y, en rigor, la única demostración verdadera. No puede ser de otro modo, pues en un sistema idealista, el único argumento válido es el que prueba la existencia del ser perfectísimo deduciéndola de su esencia.

El punto de partida es el concepto de Dios, considerado como ilimitado, en el sentido de ser plenaria e irrestricta autodeterminación, como absolutamente perfecto. El camino mostrará la unidad de lo finito y lo infinito, del mundo y Dios. Por eso, en su contracrítica a Kant, Hegel estima que es preciso unificar dialécticamente lo que en Kant estaba separado, lo finito y lo infinito, el ser y el concepto. En esa identificación sin residuos estriba el panlogismo absoluto hegeliano. «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional»[50], es decir, no se trata de que la realidad esté penetrada de razón, o que sea accesible a la razón, sino de que la realidad es razón; y viceversa, la razón no es algo abstracto, idealidad, sino lo que realmente existe. Por ello el ser y el deber ser son coincidentes; la realidad es lo que debe ser: total y completa racionalidad. La realidad es el despliegue de la Idea absoluta. Lo racional es real porque la razón deviene dialécticamente y lo real es racional porque es un momento de la razón absoluta en devenir; el panlogismo hegeliano es dinámico, no estático.

Por ello, Kant se equivocó y San Anselmo tenía razón; lo que sucede, sin embargo, es que «se mantuvo en la esfera del pensamiento abstracto, en la pura contraposición entre pensamiento y realidad, en cuanto distintos, y por ende, falta todavía la mediación: Dios es concebido en la esfera de la representación, y el 'paso' sólo se ha efectuado en la esfera del pensamiento abstracto; el contenido del proceso es bueno –observa Hegel– pero la 'forma' es deficiente. Su defecto está en presuponer el concepto de Dios y éste es también el defecto de las otras formas del argumento ontológico en la época moderna (...): mantenerse en la abstracción y contraponer finito a Infinito»[51].

Después de citar el texto anselmiano del capítulo II del *Proslogion* añade Hegel: «Las cosas finitas consisten en esto: en que su objetividad no está de acuerdo con el pensamiento de las mismas. Descartes, Spinoza y otros han expuesto esta unidad más objetivamente, pero San Anselmo señala que la representación de Dios va unida inseparablemente a la determinación de su ser en nuestra conciencia. Sería el mayor absurdo el entender que en nuestra conciencia vaya unida a la representación de las cosas finitas, del mismo modo que a la representación de Dios: que la existencia va unida a ellas sólo transitoriamente, que esta unión no es eterna sino separable. Anselmo tiene, por tanto, razón al no tener en cuenta la conexión que se encuentra en las cosas finitas, declarando sólo perfecto aquello que no es solamente de modo subjetivo sino que era a la vez de modo objetivo. No sirven de nada todos los aires de superioridad res-

50. Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*, prólogo. Cfr. también *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, par. 6.

51. Fabro, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, cit., p. 490.

pecto a la llamada prueba ontológica y respecto a la determinación de lo perfecto en Anselmo»[52].

El ser no es un predicado real, decía Kant; es decir, la existencia no se puede deducir del concepto. En su contracrítica a Kant, Hegel señala que cuando se habla de Dios, se piensa en un objeto completamente distinto de los cien táleros kantianos. Pues si en los cien táleros difieren el concepto y el ser –señala Hegel exponiendo la argumentación kantiana– también el concepto de Dios diferiría de su ser; y así como no se puede extraer de la posibilidad de los 100 táleros su realidad, tampoco puedo extraer la existencia de Dios de su concepto. «Ahora bien, si tiene sin duda su exactitud el principio de que el concepto es diferente del ser, mucho más diferente todavía es Dios con respecto a los 100 táleros y a las otras cosas finitas. La definición de las cosas finitas consiste en que en ellas son diferentes el concepto y el ser, separables concepto y realidad, alma y cuerpo y que, por ello, son transitorias y modales. Por el contrario, la definición abstracta de Dios es justamente ésta: que su concepto y su ser son inseparados e inseparables»[53].

Hegel considera que no valen nada las críticas contra el argumento ontológico: tránsito del orden lógico al orden real; ese «salto» está justificado, o mejor, no hay tal salto desde el momento en que el orden lógico y el real se han identificado. Por ello, como veíamos, el concepto de Dios, del que parte el argumento no está presupuesto; ello es así porque el entendimiento humano que piensa el concepto de Dios es un momento del entendimiento divino, y a la postre «el que piensa no es ya el hombre sino Dios»[54]: Dios se piensa a sí mismo en el concepto del hombre.

En eso consiste la apoteosis del argumento ontológico en Hegel; la prueba, como tal, está unida a la arquitectónica de todo el sistema hegeliano. Parece claro que con su peculiar doctrina –como veremos más adelante al tratar de la trascendencia divina– no hay aquí un verdadero trascender, un tránsito de las criaturas a Dios. La elevación del espíritu humano hasta Dios que Hegel pretende no es tal; más bien parece que lo que se produce es un rebajamiento de Dios en el espíritu humano; es éste quien tiene que justificar a Dios, proporcionarle contenido, etc.[55]. Al final, como de-

52. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, par. 193. Este texto clave continúa así: «Pero el defecto de la argumentación de Anselmo (del que participan la de Descartes, Espinoza y aun la del saber inmediato), es que esta unidad que es enunciada como el perfectísimo y verdadero saber, es presupuesta, es decir, es tomada sólo como unidad en sí. A esta unidad abstracta es contrapuesta –como se hizo con Anselmo– la diversidad de lo finito y lo infinito: la representación y la existencia es contrapuesta como lo finito a lo infinito... Esta objeción y oposición se destruyen con sólo demostrar que lo finito no es algo verdadero; que estas determinaciones son por sí unilaterales y nulas; y que la identidad, por consiguiente, es aquella a la cual ellas mismas pasan y en la que son reconciliadas».

53. *Ciencia de la lógica*.

54. Cfr. *Lecciones sobre la existencia de Dios*, cit.

55. Cfr. Llano, A., «Dialéctica del Absoluto», en *Anuario Filosófico*, X, I (1977), p. 193; véase el artículo entero en el que se hace una aguda confrontación entre el Absoluto hegeliano y el Ser Subsistente tomista.

cía Kierkegaard, el Dios de Hegel no es Dios, sino sólo «el superlativo humano»[56]. La identificación dialéctica de finito e infinito desembocará en ateísmo. Además, la identificación de ser y concepto en la unidad del Absoluto sólo puede hacerse en el orden lógico-formal, pues finito e Infinito son realidades distintas; precisamente por ello cabe un auténtico trascender, mediante la analogía. Mientras que Hegel señalará que Dios es el ser del mundo y el mundo la esencia de Dios, la filosofía de Tomás de Aquino indica que Dios no es relativo a nada (en cambio la criatura dice relación real a Dios), Dios no entra en composición con las cosas, es el Ser, Subsistente, el Absoluto en sentido estricto, es decir, absuelto o desligado de todo lo que no es él.

9. El argumento ontológico en la filosofía actual

En el siglo XX, el argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios ha cobrado nueva vitalidad. Dos líneas fundamentales han sido recorridas en la nueva profundización de la prueba, siendo ambas partidarias del argumento en cuanto demostrativo de Dios. La primera es una interpretación *teológica*, siendo su representante más caracterizado el teólogo protestante K. Barth; la segunda, filosófica, corresponde a autores encuadrables en la filosofía analítica, siendo quizá los mas señalados Malcolm, Harsthorne y, sobre todo, Plantinga.

A. *El argumento en clave teológica: Barth*

La defensa de Barth de la prueba anselmiana radica en la consideración de que la prueba es *teológica* y no racional; San Anselmo trataba en su prueba de Teología, pues argumenta no prescindiendo de la fe y sobre todo *a partir de la fe*. Se trataría de la demostración de la fe apoyada ya antes de ello sin demostración alguna en la misma fe[57]. Por eso, las críticas de Sto. Tomás y de Kant no tendrían sentido alguno pues serían como palos de ciego. Entre las fundamentaciones que aporta Barth en apoyo de su versión está que la prueba de San Anselmo está intercalada entre dos oraciones o súplicas a Dios; ello abonaría su tesis de que la prueba tiene un valor estrictamente teológico, y sólo racional en apariencia.

No pueden pasarse por alto los errores de Barth a este respecto. En síntesis: a) San Anselmo inventó su prueba para convencer al insipiente, que no tiene la luz de la fe; b) el proemio del *Proslogion* señala que propone una argumentación que no necesita para ser completa más que de sí misma; c) el cap. 4 del *Proslogion* señala: «Aun cuando no quisiera creer en tu existencia, ahora ya (o sea, después de la prueba) no podría no conocerte».

56. Cfr. Fabro, C., ob. cit., p. 493.
57. Cfr. Barth, K., *Fides quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes,* Munich 1931.

B. *El argumento ontológico en la filosofía analítica*

En la filosofía del lenguaje anglo-americana el argumento ontológico ha sido estudiado en los últimos 40 años cada vez con mas interés, produciendo una ya enorme bibliografía. Se puede decir que, en cierto modo, en la explanación y justificación del argumento se ha centrado la lucha por la posibilidad del lenguaje religioso, lejos ya del positivismo lógico unilateral, para el que todas las proposiciones referentes a Dios o a la teodicea en general eran carentes de significación. Dos nombres destacan aquí: N. Malcolm y A. Plantinga. También dentro de la filosofía anglosajona, y en otra línea han tenido importancia los trabajos de Ch. Hartshorne[58], quien, al igual que Malcolm, defiende el argumento ontológico partiendo de la idea de que la existencia necesaria es una perfección. Nos vamos a referir brevemente a los dos primeros.

La prueba de N. Malcolm

Malcolm, discípulo de Wittgenstein, publica en 1960 el artículo que ha sido el punto de partida de innumerables polémicas y origen de una bibliografía extensísima: *Anselms Ontological Arguments*[59]. «Debemos aceptar con toda razón, estos sistemas religiosos de pensamiento en los que Dios figura como un ser necesario, viendo en ellos la prueba contra el dogma, afirmado por Hume y otros, de que las proposiciones existenciales nunca pueden ser necesarias»[60]. Contra el positivismo lógico anterior, que impuso la doctrina del criterio unívoco de significado, y apoyándose en el último Wittgenstein, lo que Malcolm subraya con fuerza es que el sentido de ser necesario tiene vigencia en un determinado «juego de lenguaje», cual es el de la mentalidad judeo-cristiana[61], y

58. Hartshorne, siguiendo la metafísica de *Proceso y realidad* de Whitehead, considera que la única manera de alcanzar un verdadero discurso sobre Dios es la contenida en la prueba ontológica. Sin embargo, es preciso adaptar las fórmulas anselmianas a la filósofa actual, cambiando el concepto estático de ser perfectísimo (concepto monopolar de Dios) por un concepto de Dios bipolar, tal como lo expone Whitehead, es decir, Dios considerado como deviniente en el mundo, como dinámico; con esta concepción renovada, el argumento alcanzaría su verdadero valor. Cfr. al respecto las obras de Hartshorne, *Philosophers speak of God*, Chicago 1953, y *Man's vision of God*, Nueva York 1941; un capítulo de esta obra dedicado al argumento ontológico ha sido incluido en la famosa antología editada por Plantinga: *The Ontological Argument from St. Anselm to contemporary Philosophers*, Nueva York 1965.

59. En *The Philosophical Review*, 69 (1960), pp. 41-62. Se puede encontrar en diferentes antologías sobre el tema. Malcolm tiene ante los ojos el trabajo, famoso entre los especialistas, de Findlay, J.N., «Can God's Existence be disproved», en *Mind* (1948), (puede verse también en la antología citada en la nota anterior). La tesis de Findlay es que el argumento ontológico conduce a la no existencia de Dios, puesto que el concepto de necesidad sería solamente aplicable a las proposiciones.

60. *Id.*, p. 56.

61. La teoría de los *Sprachspiele* (juegos de lenguaje) sustituye a la doctrina de la estructura del lenguaje, que sería un todo unitario, contenida en el *Tractatus* de Wittgenstein. Éste, en sus *Philosophical Investigations* considera que el significado de los términos corresponde a un determinado

por ello es verdaderamente significante. Desde un punto de vista lógico, pues, no se puede rechazar la noción de existencia necesaria. Veamos en síntesis la *prueba* ontológica tal como la explica Malcolm.

El argumento no procede en la línea de la consideración de la existencia como una perfección –esa línea ha sido criticada ya por Gaunilón, Gassendi y Kant, y bien criticada está–, sino más bien en la dirección de la necesidad (y la posibilidad e imposibilidad), es decir, en la forma modal de la prueba; ciertamente los dos razonamientos se encuentran en el *Proslogion*, pero el primero debe ser rechazado, mientras que el segundo es, según Malcolm, convincente. En síntesis, los pasos serían los siguientes:

a) Si Dios no existe, su existencia es imposible y si Dios existe, su existencia es necesaria.

b) La existencia de Dios o es imposible o es necesaria.

c) Pero si la existencia de Dios es imposible, el concepto de Dios es contradictorio.

d) Ahora bien, el concepto de Dios no es contradictorio.

e) En consecuencia, la existencia de Dios es necesaria[62].

La argumentación de Malcolm adolece –entre otras– de la confusión entre la necesidad lógica y la ontológica; pasando de una a otra, hace que su exposición no sea concluyente. El argumento ontológico se mueve en el plano de la necesidad ontológica, no en el de la necesidad lógica. Cierto que la existencia de Dios es necesaria, pero una vez demostrada la existencia de Dios. En cambio, la proposición (Malcolm se mueve en el plano lógico) «Dios existe necesariamente» no es necesaria, sino que para nosotros es contingente. Malcolm incurre en una falacia y no demuestra la existencia de Dios.

juego del lenguaje, es decir, hay una doctrina pluralista del significado. Los juegos del lenguaje son conjuntos de conceptos que usamos al hablar; y para entender el significado de un término es preciso contemplar su uso en un determinado juego de lenguaje. Aplicado a nuestro tema, nadie podrá negar –según Malcolm– que el concepto de ser necesario es «realmente jugado» por los cristianos; hay que averiguar qué significado tienen las proposiciones referentes a Dios y a la teodicea, pues no son factuales, sino verdaderamente significantes. Digamos de pasada que si el criterio empírico de significado de los positivistas anula cualquier discurso sobre Dios, la teoría pluralista del significado o juegos del lenguaje puede abocar al más grande delirio báquico, pues si *todo* juego de lenguaje (verdaderamente jugado, como diría Wittgenstein) es significante...

62. He aquí el texto central de Malcolm: «Si Dios –el ser del que no puede concebirse otro mayor– no existe, tampoco puede *venir* a la existencia. En efecto, si viniese, habría de o tener una *causa* para venir a la existencia, o venir a la existencia fortuitamente, y en cualquier caso sería un ser limitado, lo cual es contrario a nuestra concepción de Dios. Ahora bien, dado que no puede venir a la existencia, si no existe, su existencia es imposible. Si existe, no puede venir a la existencia –por las razones aducidas– ni tampoco puede por menos de existir, ni tampoco puede suceder que cese de existir. Así pues si Dios existe, su existencia es necesaria. Pues bien, la existencia de Dios es imposible o necesaria: será imposible únicamente si el concepto de Dios es contradictorio o en cierto modo absurdo en el plano lógico. Y puesto que este absurdo no se da, de aquí se sigue que Dios existe necesariamente».

Plantinga

Es, sin duda, el autor más importante en la actualidad en lo que a nuestro tema se refiere y obligado punto de referencia por su rigor y profundidad en los temas que se refieren al discurso sobre Dios o a diversos problemas de teodicea general dentro de la filosofía del lenguaje[63].

Tras la formulación y somera explicación del argumento anselmiano y la crítica a la refutación kantiana[64], pasa Plantinga a exponer y criticar diversas formulaciones de autores actuales que han seguido el raíl de Kant[65]. Todos esas versiones no proporcionan una auténtica refutación del argumento, según Plantinga. Tampoco son aceptables las versiones de Malcolm y Hartshorne[66]. Lo que en el fondo quieren señalar estos autores es que el máximo grado de grandeza incluye la existencia necesaria; pero eso únicamente sería posible si se diera no sólo en un mundo dado sino en todos los mundos posibles[67]; es decir, un ser tiene la máxima grandeza en un mundo solamente si existe en todos los mundos posibles. Dios (el ser que tiene la máxima grandeza) existe en todos los mundos posibles, y por tanto también en el mundo real o actual. Esta argumentación es inválida, señala Plantinga, puesto que no demuestra la realidad de hecho de un ser que tiene la máxima grandeza; a lo más que llega es a señalar que en algún mundo hay un ser que tiene la máxima grandeza[68].

Sin embargo, con el traspaso a la lógica de los mundos posibles estamos en el buen camino; es en ésta donde se da la única «versión modal victoriosa»[69], un argumento ontológico claramente válido, según Plantinga. Este proporciona dos versiones similares del argumento; damos aquí la más breve[70]. Partiendo de la base de que «una grandeza insuperable» es equivalente a «máxima excelencia en todo mundo posible», la prueba tiene los siguientes pasos:

1. Hay un mundo posible en el que se ejemplifica la grandeza insuperable.

63. Sus obras más importantes son *God and other minds*, Ithaca 1967, y *The nature of necessity*, Oxford, 1974.

64. Cfr. *God and other minds*, pp. 27-38.

65. Así, se pasa revista a la postura de Broad, C.D., *Religion, Philosophy and Psychical Research*, Londres 1953; Wisdom, J., *Interpretation and Analysis,* Londres 1931; J. Schaffer, «Existence, Predication and the Ontological Argument», en *Mind*, 71 (1962), pp. 307-325; Alston, W.P., «The Ontological Argument Revisited», en *Philosophical Review*, 69 (1960), pp. 452-474. Cfr. *id*. pp. 38-63.

66. Cfr. *id*., pp. 82-94.

67. «... it is plausible to suppose that the maximum degree of greatness includes necessary existence –that is to say, a possible being has the maximum degree of greatness in a given world only if it exists in that world and furthermore exists in every other world as well». *The nature of necessity*, pp. 212-213.

68. «The argument does not show that there is a being that enjoys maximal greatness in fact; it show at most that there is a being that in some world or other has maximal greatness». *Id*., p. 213.

69. Así titula Plantinga («A Victorious Modal Version») el apartado en que proporciona su formulación del argumento ontológico; cfr. *id*., pp. 213-217.

70. La otra puede verse en *id*. pp. 214-216.

2. La proposición «una cosa tiene insuperable grandeza si y sólo si tiene la máxima excelencia en todo mundo posible» es necesariamente verdadera.

3. La proposición «lo que tiene máxima excelencia es omnipotente, omnisciente y moralmente perfecto» es necesariamente verdadera.

4. Quien posee insuperable grandeza se ejemplifica en todo mundo.

En conclusión: Dios (o el ser que posee insuperable grandeza) si se ejemplifica en todo mundo posible, también se ejemplifica en este mundo; luego existe Dios actualmente[71]. Para la correcta intelección de esta formulación es capital reparar en dos cosas: a) que la «insuperable grandeza» es una grandeza máxima en todo mundo posible, y no en un mundo determinado; b) esa grandeza máxima tiene como propiedad la existencia necesaria; pero no se trata, como en la consideración tradicional del argumento, de que la existencia necesaria es una perfección, sino viceversa: la existencia necesaria es condición *sine qua non* de la perfección[72].

Digamos, para finalizar, que desde el punto de vista de la lógica, el argumento es impecable. Sin embargo, parece que no todos están dispuestos a admitir que hay un ser concebido como de una grandeza insuperable, y que se ejemplifica en un mundo posible. Con esas premisas, la conclusión es válida, pero lo que sigue siendo cuestionable es el punto de partida.

10. La invalidez del argumento ontológico

Después del largo camino recorrido en el que se ha puesto de manifiesto la distinta suerte que en la historia de la filosofía ha tenido el argumento ontológico, se puede comprender una de las afirmaciones con las que se abría su tratamiento: la fascinación que dicho argumento ha producido a muchos de los más grandes metafísicos de todos los tiempos; incluso algunos de ellos lo consideran como el único verdaderamente probatorio. Y en un sistema idealista es la única prueba que puede alcanzar verdadero sentido.

71. Entresacamos la formulación de Plantinga sin sus comentarios:

«Let us say that *insurpassable greatness* is equivalent to *maximal excellence in every possible world*. Then

There is a possible world which unsurpassable greatness is exemplified.

The proposition *a thing has unsurpassable greatness if and only if it has maximal excellence in every possible world* is necessarily true

The proposition *whatever has maximal excellence is omnipotent, omniscient, and morally perfect* is necessarily true...

Possesses unsurpassable greatness is instantiated in every world.

But if so, it is instantiated in this world hence there actually exists a being who is omnipotent, omniscient, and morally perfect and who exists and has these properties in every world». *Id*., p. 216.

72. «So existence and necessary existence are not themselves perfections, but necessary conditions of perfection». *Id*., p. 214. Un pormenorizado estudio es el de Moros, E.R., *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*, Pamplona 1997.

Después de todo lo señalado en diversos apartados anteriores, se puede entender cómo en una metafísica esencialista este argumento sea enormemente valorado. Precisamente muchos de los puntos nucleares de la metafísica moderna alcanzan su mayor vigor y explicitación en torno a la justificación o crítica del argumento llamado ontológico; así Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y Hegel. Por ello, su tratamiento ha permitido explanar someramente la teodicea existencial de alguno de los más grandes filósofos y poner de manifiesto cómo en el desarrollo de esta prueba está en juego la concepción de la metafísica y de la teodicea.

Ya al hilo del estudio de cada uno de los autores tratados se han ido haciendo críticas o contracríticas que ponen de manifiesto que el argumento ontológico es inválido. Retomando algunas de esas críticas, y para cerrar el tema, se exponen a continuación los puntos nucleares de la invalidez del argumento ontológico.

El tránsito de la existencia mental a la existencia real es un paso injustificado e injustificable. Todos los atributos que se dicen de un sujeto deben ser del mismo orden del sujeto; a un sujeto real le corresponden atributos reales, y a un sujeto ideal, proposiciones ideales; y los coprincipios intrínsecos de los entes –esencia y ser– convienen a seres reales o ideales, pero no es posible entrecruzar esencia real y existencia ideal, ni existencia real y esencia ideal. Se trataría de una metábasis que no puede ser justificada, un tránsito ilegítimo del orden ideal al orden real. «Atribuir a un ser real esencia y existencia ideales o a un ser ideal esencia y existencia reales, es contradictorio. Es faltar a la exigencia del principio de contradicción, que mas atrás vimos formular a Santo Tomás en estos términos rigurosos: *eodem modo necesse est poni rem et nominis rationem*. La *idea* del ente más grande posible (lo único que tienen en la mente los autores que formulan el argumento ontológico) exige ciertamente la idea de existencia, pero no puede exigir nada de otro orden. El ente más grande posible ideado exige una existencia ideal, pero no puede atribuírsele, sin contradicción, la existencia real. Salvo en el caso de postular la identificación de lo ideal y lo real y declarar a la realidad antinómica y contradictoria, como sucede en Hegel, lo cual está fuera de la intención del resto de los defensores de la prueba, el argumento ontológico carece de valor demostrativo»[73]. La existencia de Dios únicamente puede predicarse de Dios si, en el punto de partida, a Dios se le coloca en el orden de lo real; pero entonces ya estaría demostrada su existencia. Hacerlo de otro modo es atentar contra el principio de contradicción. Y tampoco es válido, como hemos visto, hacer de la idea de Dios un caso especial, distinto de todos los demás, puesto que aunque es cierto que la idea de Dios es esencialmente distinta de todo lo demás, sin embargo, que a Dios pertenece necesariamente la existencia real es verdadero, pero una vez que se haya demostrado su existencia; mientras tanto sigue siendo descono-

73. González Álvarez, A., ob. cit., pp. 163-164.

cida para nosotros. Cobra aquí enorme valor la distinción entre proposiciones *per se notae quoad se* y *quoad nos,* que vimos al exponer el ontologismo. No caben demostraciones *a priori* de la existencia de Dios, ni tampoco pruebas *quasi a priori* o *a simultaneo*, como es el argumento ontológico.

El descubrimiento de S. Anselmo es un hallazgo sorprendente[74]. Anselmo –ese gran pensador especulativo, como le llamó Hegel–, plantea, con estricta originalidad, que el máximo pensable no puede estar solamente en el entendimiento, ya que sería contradictorio afirmar que *id quo maius cogitari nequit* no sea también real.

¿Qué es lo que se quiere señalar cuando se dice el ser mayor que el cual no cabe pensar otro? ¿Y por qué la consideración de ese máximo pensable comporta *simultáneamente* su existencia? Parece claro que el máximo pensable no admite crecimiento en el pensamiento, es decir, no se puede proseguir pensando, por lo que aquello cuyo mayor no se puede pensar no puede estar solamente en el entendimiento, ya que éste no da más de sí. Precisamente por eso la prueba se ha denominado *a simultaneo*, ya que en el máximo pensable, en lo máximo entendido, se transita simultáneamente al ser, pues es patente que –según la definición que se aporta del máximo pensable– no se puede proseguir en el pensar. El tránsito –simultáneo– lleva a algo que ya no está sólo en el pensamiento, sino que transita o procede hacia fuera del estricto pensamiento, pues de modo contrario se podría incrementar el pensamiento, y ya no se tendría el máximo pensable[75].

Con frecuencia se pasa por alto uno de los aspectos de la crítica tomista, que se refiere a lo que acabo de señalar; Tomás de Aquino, después de indicar que aun suponiendo que todos entiendan por el término *Dios* lo que se pretende, no se sigue de ello que entiendan que lo designado con ese nombre exista en la realidad, sino sólo en el concepto del entendimiento. Y –añade– «ni tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a menos de reconocer previamente que *entre lo real hay algo que es superior a cuanto se puede pensar*, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios»[76].

Me parece que lo que está en el fondo de esa crítica es la doctrina de la infinitud potencial del entendimiento. Pero, entonces, ¿hay un máximo pensable? Pues si se admite que el entendimiento es potencialmente infinito siempre se podrá seguir pensando. Dicho de otro modo, la premisa del máximo pensable se disuelve como un azucarillo sólo por sostener que cabe siempre una prosecución in-

74. Cfr. González, Á.L., «La fascinación del argumento ontológico», en *Revista de Filosofía*, tercera época, vol. VI (1993), pp. 201-206, trabajo al que me atengo en lo que digo a continuación.

75. En lo que sigue, atenderé a algunas apreciaciones de L. Polo («Lo intelectual y lo inteligible», en *Anuario Filosófico*, 1982), con el que he discutido en reiteradas ocasiones sobre el trasunto de la prueba anselmiana y sus derivaciones o modulaciones históricas. Cfr. también, Balibrea, M.A., *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de S. Anselmo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 98, Pamplona 2000.

76. *S.Th.*, I, q. 2, a. 1, ad 2; el subrayado es mío.

telectual (debe repararse en que la capacidad de seguir incrementando el pensamiento no lleva a un proceso al infinito, sino a una multiforme operatividad intelectual). En una doctrina de la potencialidad infinita del entendimiento, unida a la variopinta operatividad intelectual, habría que señalar (como gusta decir Polo, si es que interpreto correctamente su teoría del conocimiento) que *aquello cuyo mayor no cabe pensar* no es *lo mayor que cabe pensar*, pues siempre cabe seguir pensando, cabe pensar uno mayor.

Persistamos en la misma idea de otra manera, intensificando el contenido de la frase tomista aludida: «Entre lo real hay algo que es superior a cuanto se pueda pensar». El argumento *a simultaneo* es incoherente porque transita o procede hacia un objeto que está fuera de la pensabilidad: el máximo pensable no es pensable, es un hecho, el hecho de que existe. Pero me parece que decir que el Absoluto es un caso del pensar es minusvalorar el concepto de Absoluto. La existencia, en sí misma, del Absoluto fuera del entendimiento –el paso posterior a la máxima pensabilidad no puede ser algo pensable– es puesta como algo que se añade al máximo pensable, pero se le añade como algo empírico, como el hecho de existir, su existencia fáctica. Esa es la razón, a mi modo de ver, por la que el argumento ontológico no es congruente.

Señalar que el Absoluto como máximo pensable está en la realidad es –según el argumento en cuanto argumento– sumarle al Absoluto algo impensable. Ahora bien, ¿acaso estar en la realidad no tiene también alguna de las características de lo pensable? Si la respuesta a esta pregunta es negativa, la premisa argumentativa de la prueba *a simultaneo* se volatiliza, pues de lo que se está hablando es de un máximo pensable que no es el máximo pensable. Si, en cambio, la respuesta es afirmativa, lo que se está subrayando es que se le «añade» algo al máximo pensable, que no puede ser de ninguna manera una perfección, o característica, o propiedad, sumada al conjunto de propiedades de lo que se llama máximo pensable (de otra manera, por hipótesis, no sería aquello cuyo mayor no cabe pensar). Pero si aquello que –simultáneamente– se pone al lado del máximo pensable no es una perfección real (insisto: la «realidad» no se le puede sumar al máximo pensable, porque el argumento se autodestruye) debe ser solamente el *hecho* de ser. Pero eso es lo que me parece inadmisible en la consideración del Absoluto; lo que el argumento postula es el carácter empírico del máximo pensable, lo cual es decir muy poco –y trivial– del Absoluto, pues Dios no es un hecho, no es el hecho empírico de existencia: este último concepto –metafísicamente considerado– es un concepto muy poco máximo.

Es preciso señalar que el conocimiento de Dios no culmina, porque no existe una cumbre de la teoría; siempre se puede seguir pensando y, además, Dios no es el concepto mayor que el cual no cabe *pensar* otro; por así decirlo, Dios es el máximo, pero no el máximo pensable, puesto que la inteligencia, operativamente infinita, siempre puede y debe seguir ahondando en el carácter insondable del Absoluto. Obsérvese que la facticidad, o posición del hecho de ser, colocada al lado del máximo pensable, no es el ser como acto, o el ser puro e irrestricto que Dios es. Confundir el

ser con su facticidad o posición es, metafísicamente, no sólo un error sino más bien un espejismo; y a mayor abundamiento, la *plenitudo essendi* es radicalmente distinta de la facticidad o hecho empírico de existencia. La existencia del Absoluto no es su facticidad. Y, por ello, a mi parecer, la existencia del Absoluto debe ser demostrada, puesto que el ser no procede del pensamiento. Que al Absoluto le pertenezca necesariamente la existencia real es verdadero (*Deus est*, en sí mismo considerada, es la máxima proposición analítica), pero una vez que se haya justificado su existencia; mientras tanto, sigue siendo desconocida para nosotros. El ser no procede del pensamiento; la existencia de Dios no se demuestra a partir de su concepto o esencia.

B. PRUEBAS *A POSTERIORI*: LAS CINCO VÍAS DE SANTO TOMÁS

1. Consideraciones generales

Santo Tomás, en *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, expone cinco argumentos o caminos, que denomina vías, para demostrar la existencia de Dios. La formulación que realiza es una elaboración o sistematización a partir de demostraciones de otros autores (principalmente, Aristóteles, Avicena, Platón y San Juan Damasceno)[77], profundizándolas con su síntesis filosófica original; en este sentido debe decirse que, aunque haya tomado diversos elementos de otros autores, son originales suyas, ya que él las dotó de la más grande profundización, por cuanto son aplicación de los principios de la metafísica del ser. Después de la sistematización llevada a cabo por Tomás de Aquino, las demostraciones de la existencia de Dios deberán tener en cuenta las pruebas tomistas, incluso aunque se las desfigure, o sean criticadas en algún punto o negadas completamente. Por ello, al final de la explanación de cada una de las vías, aludiremos a los autores más relevantes que han dado argumentos para demostrar a Dios o negar una prueba racional del Absoluto basados en la admisión o rechazo de las pruebas tomistas.

El artículo en que Santo Tomás expone esos cinco procedimientos para remontarse hasta Dios es posterior a los que trata sobre la necesidad de la demostración de Dios (a. 1: *an Deus esse sit per se notum*), ya que su existencia no es evidente para nosotros, y de la posibilidad de la demostración (a. 2: *an Deus esse sit demostrabile per effectus nobis notos*). Ahora va a pasar a la demostración propiamente dicha.

Las vías son demostraciones *a posteriori* que parten de diversos aspectos de la criatura en cuanto tal (efectos), conocidos por la experiencia, y se remontan a

77. Cfr. una apretada síntesis, en la que aparecen los hitos fundamentales del proceso histórico en la elaboración de las pruebas de la existencia de Dios hasta la sistematización tomista, en González Álvarez, A., ob. cit., pp. 169-210.

Dios como Causa. La sencillez de la exposición tomista no debe llevar a pensar que las vías no suponen suficientes conocimientos metafísicos. Por el contrario, cada paso de las argumentaciones está presuponiendo haber accedido a los puntos fundamentales de la metafísica: la estructura trascendental del ente, la doctrina de la participación, la causalidad predicamental intrínseca y extrínseca, y la necesidad de fundamentación de la causalidad predicamental por parte de la causalidad trascendental. Sin estos temas bien dominados, es difícil adentrarse en el estudio de las vías. Aquí no podemos explicar esos temas; sin embargo, si no se conocen bien, no se llega a captar la profunda raíz metafísica de la demostración, o peor todavía, se corre el riesgo de que a uno «no le prueben nada». Pero no es que no prueben: es que no se entienden o no se explican bien, porque no se han entendido o explicado los citados supuestos metafísicos. Indiquemos simplemente algunos puntos fundamentales.

1. El ascenso de las vías a Dios es un ascenso metafísico. No son deducciones matemáticas ni demostraciones físicas.

2. El ascenso metafísico hasta Dios tiene su inicio siempre en la consideración de las criaturas en cuanto entes causados que están reclamando una causa incausada. Entes causados acabamos de decir: sobre el ente y la causalidad se articulan las vías. Se trata del tránsito del ser (*esse*) del ente al Ser, Acto Puro de Ser, de lo participado al Imparticipado, de lo finito al Infinito.

3. El punto metafísico central de ese tránsito consiste en que una vez que el ente se nos ha manifestado compuesto o estructurado de esencia (lo que es) y *esse* (aquello por lo que es), inmediatamente debe surgir la pregunta de por qué un ente es. Pero el ser es el acto de todo acto, perfección de las perfecciones, lo que más inmediata e íntimamente conviene a cada cosa; luego su causa no podrá encontrarse en la causalidad predicamental. Ésta explica el *fieri* del efecto, pero no su *esse*; es necesario buscar la causa del *esse*, que se llama causalidad trascendental.

Ahora bien, la causa del *esse* no puede radicar en la naturaleza del mismo ente, ya que entonces se produciría a sí mismo en el ser, lo cual es imposible: «No puede admitirse que el mismo *esse* sea efecto de la forma misma o quididad de la cosa; pues se seguiría que una cosa sería causa de sí misma y que alguna cosa lograría producirse a sí misma en el ser, lo cual es absurdo. Por consiguiente, es preciso que toda cosa cuyo ser (*esse*) es distinto de su naturaleza tenga el *esse* por otro. Y porque todo lo que es por otro se reduce a aquello que es *per se* como a su causa primera, resulta ineludible que haya alguna cosa que sea *causa essendi* para todas las cosas, por ser ella sólo *esse*»[78]. Y esta causa del *esse* no basta con que sea, sino que tiene que ser el Ser: Ser por esencia.

4. Como veremos, la causalidad de la que se habla en las vías es causalidad metafísica y no física: causalidad del ser y no causalidad de los fenómenos.

78. Santo Tomás, *De ente et essentia*, c. 4.

5. Antes de pasar al estudio de las vías conviene tener presente un principio, válido para toda la teodicea y que puede desprenderse del *sed contra* del artículo en que Santo Tomás explana sus cinco vías: en el ejercicio racional o demostrativo no se prescinde de la fe. «Lejos de intentar olvidar su fe en la palabra de Dios antes de afirmar su existencia, Tomás de Aquino la reafirma de la forma más enérgica. Y no hay nada de extraño en esto, puesto que el Dios, en cuyas palabras cree, es el mismo ser cuya existencia intenta demostrar su razón. La fe en la búsqueda del entendimiento es el lema común de todo teólogo cristiano y también del filósofo cristiano»[79]. Sin embargo, la fe no es un ingrediente de la demostración metafísica; y también, como señala Tomás de Aquino, cabe que alguien acepte por fe lo que de suyo es demostrable y cognoscible, por ejemplo porque no entiende la demostración[80].

2. El proceso de la demostración

A. *La vía de acceso a la demostración de Dios*

Se trata de pruebas o argumentos metafísicos, y no de argumentos científico-positivos. No puede olvidarse que la metafísica es ciencia, y ciencia suprema; si la ciencia es un conocimiento por causas, el título de ciencia compete de modo eminente a la metafísica, sabiduría máxima en el orden racional[81]. «Esta demostración, más rigurosa y cierta *en sí* que las demostraciones empíricas, será, sin embargo, más difícilmente asequible *para nosotros*... Según nota Aristóteles, las realidades sensibles son más difícilmente cognoscibles *en sí* por ser materiales e inestables (la materia repugna a la inteligibilidad que exige hacer abstracción de la misma), pero son más fácilmente cognoscibles para nosotros, porque son objeto de intuición sensible y porque nuestras ideas vienen de los sentidos. Las verdades metafísicas y las realidades puramente inteligibles, a pesar de ser más fácilmente cognoscibles en sí son más difíciles de conocer para nosotros porque la intuición sensible no las alcanza»[82]. Sin embargo, una demostración metafísica puede partir de la experiencia, si bien su conclusión no es nunca experimentable. Todo conocimiento comienza por la experiencia, también el metafísico; una demostración metafísica *a posteriori* deberá partir de lo físico, aunque tomando esto bajo una formalidad metafísica[83].

79. Gilson, É., *Elementos*..., pp. 74-75.

80. *S.Th.*, I, q. 2, a. 2, ad 1.

81. Por ello señaló Aristóteles en *Post. Analyt.*, Lib. I: «Saber simplemente es conocer la causa por la que una cosa es y no puede ser de otra manera».

82. Garrigou-Lagrange, R., *Dios*. I. *Su Existencia*, Madrid 1976, pp. 66-67.

83. «Lo sensible, lo físico, es paso obligado para saltar al plano metafísico. Quiere decirse con esto que el punto de partida de la demostración de la existencia de Dios se encontrará en el mundo de las realidades físicas, patentes a la observación y a la experiencia, pero que deberá ser tomado bajo una formalidad metafísica. El dato a partir del cual se inicia la prueba de Dios será el ser (patente a la inteligencia) de los seres que constan al sentido». González Álvarez, A., ob. cit., p. 119.

La inteligencia humana puede alcanzar la formalidad metafísica en lo materialmente físico. Intuición y abstracción son los dos procedimientos noéticos que han sido recorridos históricamente como vías de acceso al conocimiento metafísico en general, y la demostración de Dios en particular. La intuición, proclamada por Ockham y seguida por la filosofía moderna quiere convertirse en el único modo posible de conocimiento, que además se aplica sólo sobre sujetos individuales, singulares; aplicado a Dios, es paradigmática la postura de Descartes: se trata del conocimiento intuitivo del ser singular que es Dios, que según él es posible porque la intuición de Dios se nos da en la idea que de él tenemos (el conocimiento de la esencia divina sería previo al conocimiento de que existe). Olvida algo que, con verdad indicó Santo Tomás: en la averiguación de cualquier cosa, primero es la cuestión que versa sobre la existencia, y después la que se refiere a la esencia: *quaestio 'quid est' sequitur ad quaestionem an est*[84]. Además, como Dios no es objeto de intuición, Descartes debe apelar a una idea que representa su esencia, lo cual es presuponer que existe Dios. Es necesario partir de las cosas, que se nos mostrarán efectuadas y por tanto causadas, y con la aplicación de la abstracción.

Es preciso a veces señalar lo obvio. En este caso, lo obvio es que la inteligencia humana tiene el poder de sobrepasar lo sensible. La inteligencia humana puede acceder a las verdades más altas y separadas de lo sensible; cometido de la gnoseología es precisamente la discusión contra los que niegan el evidente valor metafísico de la inteligencia humana, la cual, como ya se señaló contra el agnosticismo, no está encerrada en los fenómenos sensibles; además, negar que la inteligencia pueda superar lo sensible en el fondo es negar la inteligencia, porque cada facultad se especifica por su objeto formal; y el objeto formal de los sentidos son los sensibles correspondientes, y el de la inteligencia (*intus legere*) es lo inteligible en cuanto tal[85].

Fabro ha sintetizado acertadamente el tema del valor metafísico de la inteligencia humana, en lo que respecta a la vía de acceso para la solución especulativa de la existencia de Dios, en estos tres puntos:

«a) *La aceptación de la existencia del mundo externo*, esto es, de la naturaleza y de los otros hombres: sin ella el sujeto no se distingue del objeto, el hombre de la naturaleza, sino que la conciencia vive en el caos.

b) *La conciencia del propio yo* como realidad compleja de alma y cuerpo y, sobre todo, como núcleo personal que debe orientarse en el ser y en la vida: sin la conciencia de la propia personalidad no surge ningún interés, ni problema, y mucho menos el de Dios.

84. Cfr. *id*., pp. 119-121. Respecto al conocimiento intuitivo, como vía de acceso a la realidad puede verse González, Á.L., «Intuición y escepticismo en Ockham», en *Anuario Filosófico*, 10, 1 (1977), pp. 105-129.

85. Cfr. Garrigou-Lagrange, R., ob. cit., pp. 121-122.

c) *La convicción de la validez u objetividad del conocer* y de su capacidad, por tanto, de avanzar con la experiencia y la reflexión hasta poder pasar de las apariencias a las esencias, de las partes al todo, de los efectos a las causas y viceversa. Todo hombre se encuentra en esa persuasión: las dudas sobre estos puntos son extravagancias de la sofística»[86].

B. *Los elementos integrantes de las vías*

Las vías expuestas por Santo Tomás tienen una estructura parecida. Hay en ellas cuatro elementos:

A) El punto de partida.

B) La aplicación de la causalidad al punto de partida.

C) La imposibilidad de proceder al infinito en la serie de las causas.

D) El término final: necesidad de la existencia de Dios.

Es preciso entender bien esos elementos; el más importante de ellos es el segundo, pues la causalidad se constituye como el fundamento en que descansa el proceso de la demostración.

A) *Un punto de partida*, que debe ser una cosa conocida empíricamente, un hecho de experiencia, considerado en un plano metafísico. «De que el punto de partida haya de ser siempre un hecho de experiencia no se sigue que la demostración sea por eso experimental o física. El punto de partida debe estar, desde luego, colocado en la experiencia, pero el punto de partida no debe ser experimental, sino metafísico. O de otra manera: el punto de partida ha de ser alcanzado en la experiencia (pues sólo en ésta nos es dada inmediatamente la existencia de algo), pero el punto de partida no debe tomarse en cuanto dado en la experiencia, sino en una consideración metafísica, que prescinda de la experiencia. Así, por ejemplo, es un punto de partida para demostrar la existencia de Dios un ser que se mueve, cuya existencia conste al sentido, pero no se ha de considerar a ese ser en cuanto es dado aquí y ahora en la experiencia sino en cuanto es ser y es móvil, y por ende, causado. De este modo, las demostraciones de la existencia de Dios, aunque tomen su punto de partida en la experiencia, no son experimentales o físicas, sino rigurosamente metafísicas»[87]. El punto de partida, encontrado en el orden experimental, plantea la consideración de entes limitados, imperfectos, mudables, etc.

Estos puntos de partida en cada una de las vías son los siguientes:

1.º) Las criaturas se mueven: experiencia del movimiento.

2.º) Las criaturas obran: experiencia de la causalidad eficiente.

86. Fabro, C., *Dios. Introducción al problema teológico*, Madrid 1961, p. 157.
87. García López, J., *Nuestra sabiduría racional de Dios*, Madrid 1950, p. 84.

3.º) Las criaturas no son necesarias por sí mismas: diversos grados de no necesidad.

4.º) Las criaturas son más o menos perfectas: grados de perfección.

5.º) Las criaturas están finalizadas: experiencia del orden del universo.

B) *Aplicación de la causalidad al punto de partida*

En congruencia con los distintos puntos de partida, se expresa en cada vía como sigue:

1.º) Todo lo que se mueve se mueve por otro.

2.º) Toda causa subordinada es causada por otra, o mejor, es imposible que algo sea causa eficiente de sí mismo.

3.º) El ser contingente es causado por un ser necesario.

4.º) Toda perfección graduada es participada (y por tanto causada).

5.º) La ordenación a un fin es causada.

Los entes de los que partimos se muestran como efectos; ahora bien, como señala Tomás de Aquino, «como los efectos dependen de su causa, puesto el efecto es necesario que la causa preexista»; por ello, de cualquier efecto puede demostrarse la causa propia de su ser[88]. No hay efectos absolutos, absueltos o desligados; todo efecto presupone una causa, de la que depende en su ser.

La causalidad tiene valor ontológico; no es percibida por los sentidos, pero sí «inteligida», es decir, entendida por la inteligencia[89]. Puede «entenderse», y se entiende de hecho, que la causa es lo que influye el ser (*causa est quod influit esse*), contra el fenomenismo de Hume y la peculiar doctrina de la causalidad kantiana, ya registrada y criticada en temas anteriores, que todo lo que llega a la existencia tiene necesidad de una causa eficiente, que cualquier efecto no tiene en sí la razón de su ser, sino en su causa.

¿Cómo es posible aplicar la causalidad a Dios? Si Dios una vez demostrado, se nos patentiza como ser infinito, eterno, inmutable, etc., ¿cómo una causa infinita, eterna e inmutable, puede producir, efectuar, causar efectos finitos, temporales o mutables? La causalidad en cuanto tal no dice de suyo imperfección; por eso puede ser aplicada a Dios; además entre la causa y el efecto no hay una interdependencia, una correspondencia biunívoca, una relación mutua; lo nece-

88. *S.Th.*, I, q. 2, a. 2: «quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praexistere»; inmediatamente antes había indicado: «Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse».

89. Véase en manuales de Metafísica la doctrina general sobre la causalidad; por ejemplo: ALVIRA, T., CLAVELL, L., MELENDO, T., *Metafísica*, Pamplona 1982, pp. 175-191; GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de Metafísica*, *I: Ontología,* Madrid 1967, pp. 376-406; DE FINANCE, J., *Conocimiento del Ser*, Madrid 1971, pp. 347-401. Sobre el valor ontológico del principio de causalidad puede verse GARRIGOU-LAGRANGE, R., ob. cit., pp. 180 ss.

sario es que el efecto siempre dice una dependencia de la causa, pero la inversa no es necesaria, como pensaba Kant[90]. Es éste un tema capital de la teodicea, que tiene sus puntos de aplicación, como veremos, en la trascendencia de Dios (suprema excedencia del Ser Divino) y en la relación de creación (no hay relación real de Dios a las criaturas por el hecho de haberlas creado, causado: Dios no es relativo o dependiente de nada; mientras que las criaturas, por ser efectos, dependen de Dios: mantienen con el Absoluto una relación real). No existen efectos absolutos, pero sí puede haber una causa absoluta.

En el proceso argumentativo de las vías se parte del efecto para llegar a la causa. La línea del proceso argumentativo debe ir del *efecto propio* a la *causa propia*. Si se pretende que la argumentación sea concluyente es preciso tener en cuenta que la causa por la que nos preguntamos es la causa propia del ser del efecto del que partimos. Causa propia es aquella que *primo et per se*, inmediatamente y por sí misma, puede producir un efecto determinado, y de la que en último término, e inmediatamente, depende el efecto. No se trata, por tanto, de una causa cualquiera, o de otra causa que también sea previa para la realización del efecto, o de una causa accidental[91].

C) Como corolario del principio anterior, algunas vías presentan el paso de *la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de las causas;* en concreto, las tres primeras. Aunque en la exposición de la cuarta y la quinta no se formule ese elemento común a las otras pruebas, puede fácilmente formularse sin violentar los textos tomistas. Sin embargo, como veremos, ese paso no es estrictamente necesario en la cuarta vía, vía metafísica por excelencia, ya que la serie entera de participantes y participados ha quedado incluido en el mismo punto de partida.

Expliquemos someramente qué significa la imposibilidad del proceso al infinito en la serie de las causas. Con palabras de García López, «cuando se pretende, en efecto demostrar la existencia de Dios a partir de algún efecto que se

90. «Kant que ha propuesto la dificultad con toda su fuerza, no puede ver claro que no es lo mismo hablar de proporción entre la causa y el efecto que de proporcionalidad entre el efecto y la causa. No es preciso que haya proporción entre la causa y el efecto; únicamente es necesario que exista proporcionalidad entre el efecto y la causa.

La existencia de esta proporcionalidad nos deja libres de la aporía. La causa no dice de suyo relación al efecto; es el efecto el que dice relación a la causa y dependencia de ella. Puede una causa causar sin depender del efecto causado, pues la causalidad no implica imperfección y la dependencia sí... La diferencia entre Kant y Santo Tomás radica en esto: en que para el filósofo de Koenigsberg la causa debe estar ligada a su efecto, tanto como ésta a aquélla, mientras que para el Doctor Común es suficiente con que haya una relación real del efecto a la causa, relación que, como es sabido, no implica mutualidad... Por eso Santo Tomás puede afirmar que puesto el efecto es necesario que la causa preexista». GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de Metafísica,* t. II: *Teología Natural*, cit., pp. 127-128. La doctrina kantiana se encuentra en *Crítica de la Razón Pura*: entre otros lugares, *vid*. A 211, B 256; A 91, B 124.

91. La doctrina tomista de la *causa propia* puede verse ampliamente expuesta en GARRIGOU-LAGRANGE, R., ob. cit., pp. 72-76. Cfr. también el Apéndice I de esa misma obra, que lleva por título «La síntesis de las pruebas tomistas de la existencia de Dios y la noción de causa propia» (pp. 297-305).

nos manifiesta en el ámbito de nuestra experiencia, empezamos por establecer que un efecto tal ha de tener necesariamente una causa, pero como esta causa puede ser segunda y nosotros lo que pretendemos es llegar a la causa primera, hemos de seguir preguntando por la causa de esa causa segunda, la cual si también es segunda o causada, exigirá otra causa, y así sucesivamente. Ahora bien, no es posible, decimos, proceder al infinito en esta serie de causas subordinadas, sino que hemos de llegar necesariamente a una causa primera incausada»[92]. La búsqueda y consecución de la causa propia del efecto que se toma como punto de partida, únicamente puede tener valor si en la serie de las causas subordinadas en orden a la producción del efecto no cabe un proceso al infinito. La serie de las causas no puede ser infinita, es decir, no es posible que toda causa sea causada; en el fondo, sería lo mismo que afirmar que es posible un efecto sin causa alguna. Si se supone, como señala Brentano, «que el efecto procede de una serie infinita de causas, sin ninguna que sea la primera, resultaría evidentemente necesario, aunque hubiésemos suprimido todas las causas segundas, que aún quedase un fundamento explicativo del efecto resultante de la serie. Mas si no quedase absolutamente ninguna causa, el efecto podría explicarse igualmente bien sin necesidad de causa alguna. Dicho de otra forma: quien admite que un efecto puede deberse a una serie infinita de causas segundas, sin necesidad de una causa primera, ha de aceptar también que un efecto es posible sin ninguna causa.

Pensemos, para aclararlo, en el ejemplo siguiente. Una argolla cuelga de otra y ésta, a su vez, de un gancho hincado en el techo de una habitación. ¿Habrá quien crea que puede suprimirse el gancho, sustituyéndolo por el sistema consistente en que la primera argolla cuelgue de una segunda, la segunda, a su vez, de una tercera, y así *in infinitum*? Sería algo tan ilusorio como la forma en que los indios explicaban la quietud de la tierra en el espacio cósmico y que consistía en suponer que nuestro planeta está soportado por cuatro elefantes, cada uno de los cuales es mantenido, a su vez, por otros cuatro, y así indefinidamente»[93].

Una distinción importante es aquí necesaria. En las vías se trata de la imposibilidad de un proceso *in infinitum* de causas esencialmente subordinadas en el presente (causas subordinadas son aquellas que constituyen una serie en orden a la obtención de un efecto)[94] y no de causas accidentalmente subordinadas en el pasado.

«Entendemos por causas accidentalmente subordinadas en el pasado aquéllas en las cuales no se exige la actuación en el presente de todas las causas para que se dé el efecto último. En esta serie de causas: el hijo, el padre, el abuelo, etc., no se necesita que actúen en el presente las causas anteriores para que exista el efecto último. Por el contrario, entendemos por causas esencialmente su-

92. García López, J., ob. cit., p. 79.
93. Brentano, F., *Sobre la existencia de Dios*, trad. cast., Madrid 1979, pp. 379-381.
94. Sobre la definición y tipos de causas subordinadas, cfr. González Álvarez, A., ob. cit., pp. 131-132.

bordinadas en el presente aquéllas en las cuales es necesaria la actuación de todas ellas en el presente para que se dé el efecto último. En esta serie de causas: la piedra que se mueve, el bastón que mueve la piedra, la mano que mueve el bastón, etc., es absolutamente necesario que actúen en el momento presente todas las causas subordinadas para que se de el efecto último»[95]. Las causas accidentalmente subordinadas en el pasado tienen razón de causa particular, o causa autónoma, y pueden por ello, dice Tomás de Aquino, ser indefinidas[96]. En último término, las causas accidentalmente subordinadas en el pasado dan únicamente razón del *fieri* del efecto, y lo que se trata de buscar es la causa del ser, y ésta únicamente se resuelve con la inquisición de las causas esencialmente subordinadas en el presente. Mientras las primeras dan razón de la causalidad predicamental, las segundas alcanzan la causalidad del *esse*, la causalidad trascendental.

¿Y qué se entiende por proceso al infinito? Es el recorrido sin fin de una serie de pasos a partir del efecto que consideramos. Hay también que tener presente aquí que el infinito de que se trata en las vías es un infinito metafísico (serie de causas de efectos reales metafísicamente considerados) y no un infinito matemático (que tiene un valor puramente lógico y formal) ni un infinito físico, en el que las causas son unívocas y explican, en todo caso, el *fieri* del efecto[97]. He aquí dos textos, uno de Santo Tomás y otro de Aristóteles que ponen de manifiesto que si se diese un proceso al infinito en la serie de las causas eficientes (esencialmente subordinadas en el presente) en orden a la producción de un efecto, no habría una causa primera:

«En todas las causas eficientes ordenadas, lo primero es causa del medio, y lo medio de lo último, ya sea tan sólo un medio, ya sean varios. Luego, quitando lo primero, el medio no podrá ser causa. Y si se procediese indefinidamente en las causas eficientes, ninguna sería causa primera. Luego desaparecen todas aquellas que son medios. Lo cual es, sin embargo, manifiestamente falso»[98].

«Para las cosas intermedias que tienen un término último y otro anterior, necesariamente será el anterior causa de los que le siguen. Pues si tuviéramos que decir cuál de los tres términos es causa, diríamos que el primero; no, ciertamen-

95. García López, J., ob. cit., pp. 79-80.

96. «No se ve la imposibilidad de tal serie indefinida si se trata de causas que dependen (unas de otras) accidentalmente, de tal modo que todas las causas que se multiplican indefinidamente equivalen a una sola, como en el caso de que el carpintero utilice accidentalmente muchos martillos porque se van rompiendo unos después de otros. Otro tanto sucede con el engendrar un hombre después de que él ha sido engendrado por otro, pues engendra en cuanto que es hombre y no en cuanto que es hijo de otro hombre. Todos los hombres que engendran tienen, en efecto, un mismo rango en la escala de causas eficientes, es decir, en el grado de agentes particulares. No es, pues imposible, que el hombre engendre al hombre indefinidamente. Sería imposible esto si la generación de tal hombre dependiera en el obrar de otro hombre... y así indefinidamente». *S.Th.*, I, q. 46, a. 2, ad 7.

97 Véase en González Álvarez, A., ob. cit., pp. 133-137, una amplia exposición de este tema en seguimiento de la tradición tomista.

98. *Summa Contra Gentiles*, I, 13.

te, el último, porque el término final no es causa de nada. Y tampoco el intermedio, pues sólo es causa de uno (y nada importa que el término intermedio sea uno o más de uno, ni que sean infinitos en número o finitos). Pues de los infinitos de este modo y de lo infinito en general todas las partes son igualmente intermedias hasta el presente. De suerte que, si no hay un término primero, no hay en absoluto ninguna causa»[99].

Prolongar la serie de las causas no es más que alargar el problema. Si no hubiera una primera causa, no habría causas intermedias, ni efecto, ni nada.

D) *El término de las vías*

La conclusión de cada una de las vías es la necesaria existencia de Dios:

a) primer motor inmóvil (1.ª vía),

b) causa eficiente incausada (2.ª),

c) necesario no por otro (3.ª),

d) ser por esencia (4.ª),

e) primera inteligencia ordenadora (5.ª).

Sólo la correcta intelección del significado de los pasos, expuestos aquí sintéticamente, muestra la eficacia probativa de la existencia de Dios. Teniendo presente lo señalado hasta ahora, pasamos al estudio de cada una de ellas[100].

3. Las cinco vías de Santo Tomás de Aquino

A. *La primera vía*

La primera vía parte de la experiencia del movimiento y llega a Dios como Primer Motor Inmóvil. Santo Tomás la formula así:

«La primera y más manifiesta vía se toma del movimiento (*ex parte motus*). Es innegable y consta por el testimonio de los sentidos que en este mundo hay algunas cosas que se mueven. Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve sino en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve, pues mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto. Esto no puede hacerlo más que lo que está en acto; por ejemplo, lo cálido en acto, como el fuego, hace al leño, que es cálido en potencia, ser cálido en acto, y por esto lo mueve y altera. Pero no es posible que una cosa esté al mismo tiempo en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino sólo respecto a cosas diversas, pues lo que es cálido en acto no

99. Aristóteles, *Metafísica*, Lib. II, 2, 994 a 1-19.

100. Para otros aspectos sobre el sentido y alcance de las vías, puede verse Gilson, É., «Trois leçons sur l'existence de Dieu», en *Divinitas*, 5 (1961), pp. 23-87.

puede ser al mismo tiempo cálido en potencia, sino frío en potencia. En consecuencia, es imposible que algo sea, bajo el mismo respecto, motor y movido, esto es, que se mueva a sí mismo. Por consiguiente, todo lo que se mueve se mueve por otro. Pero si aquello por lo que se mueve es también movido, es necesario que se mueva por otro, y éste por otro. Pero aquí no se puede proceder al infinito, porque entonces no habría un primer motor y, por consiguiente, tampoco ningún otro motor, puesto que los motores segundos no mueven sino en cuanto son movidos por el primero, como el báculo no se mueve más que siendo movido por la mano. Por tanto, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y por éste todos entienden a Dios»[101].

a) Si en todas las vías interesa entender el *punto de partida*, quizá sea más necesario respecto a la primera. Aquí el hecho de que se parte es la experiencia del movimiento, el hecho del cambio. En el ámbito de lo corpóreo, la realidad del movimiento y del cambio es universal; es algo que se comprueba fácilmente en la experiencia. De ahí que Tomás de Aquino diga que es la vía más clara y manifiesta. Esta pone de manifiesto que en el mundo *hay seres que se mueven*. Este es el hecho de experiencia de que se parte; no del movimiento en cuanto tal (el *fieri* es ininteligible si no radica en el ser), sino del movimiento radicado en un sujeto, en un ente.

Ahora bien, hay que tener presente que el movimiento de que aquí se habla es movimiento metafísico, o mejor, movimiento tomado metafísicamente. No se trata del movimiento físico, ni de ninguna manera entran a formar parte de la explicación de la vía las concepciones espacio-temporales del movimiento, que en su ámbito son más o menos acertadas para explicar el movimiento físico, pero poco o nada tienen que ver con el ser que se mueve. Por ello, no tiene sentido plantear la vía –como históricamente con mucha frecuencia se ha hecho– en función de que Santo Tomás partía del movimiento local, o que está ligado a la «cosmografía» de la época de Aristóteles o medieval, pues se trata de un hecho metafísico independiente de hipótesis científicas o del estado de la ciencia en un momento determinado. «Repitámoslo: la noción científica de movimiento no está aquí en juego. La existencia del movimiento es lo que cuenta; lo que la prueba requiere es una explicación de que el movimiento es, o existe. En resumen, investiga la causa; quiere explicar el por qué hay movimiento en el mundo»[102].

Por ello, Santo Tomás en el desarrollo de la prueba arguye en función de la definición metafísica de movimiento. Este es el paso de la potencia al acto, o como dice él: «acto del ente en potencia en cuanto está en potencia»[103], o «acto del móvil en cuanto que es móvil»[104]. Recuérdese que se llama potencia a aque-

101. *S.Th.* I, q. 2, a. 3.
102. Gilson, É., *Elementos*..., cit., p. 78.
103. *In III Phys.*, 2.
104. *In III Phys.*, 4.

llo que puede ser algo y no lo es todavía; y acto aquello que ya es. El acto y la potencia dividen al ente creado: todo ente finito está realmente compuesto de potencia y acto; interesa poner de manifiesto que el acto de suyo dice perfección; de por sí no implica limitación alguna. De ahí que deba considerarse que ser y ser acto es lo mismo; y el sujeto que se mueve está en acto porque es.

b) Pero si el movimiento es explicado en función del paso del ser en potencia al ser en acto, *la aplicación de la doctrina de la causalidad al movimiento* es fácilmente explicada: todo lo que se mueve, se mueve por otro. «¿Cuál puede ser la causa de que un ser devenga progresivamente lo que puede llegar a ser, pero no es? Puesto que todavía no es lo que va a llegar a ser, el ser que cambia no puede ser la causa de su propio cambio. Decir que lo es, sería lo mismo que mantener que está dándose a sí mismo algo que no tiene. Consecuentemente, cada movimiento, o cambio, es causado por algo que ya es lo que el sujeto del movimiento está en vías de ser. Recurriendo a los términos técnicos ya definidos, diremos que nada puede ser llevado de potencia a acto, sino por algo que es en acto.

Corolario inmediato de esta conclusión es que nada puede moverse a sí mismo. Cuando este imposible parece suceder, lo que realmente ocurre es que una parte de cierto ser mueve a otra parte... Empleando una vez más el mismo lenguaje técnico podemos decir que una misma cosa no puede estar en potencia y en acto en el mismo aspecto y al mismo tiempo. Nada es más evidente, pues ser ambas cosas, en acto y en potencia en el mismo aspecto sería tanto como ser y no ser en el mismo aspecto y al mismo tiempo»[105]. De modo contrario, se atenta contra el principio de no contradicción y de esa manera no se ofrece una adecuada explicación del movimiento, ya que ésta debe atenerse a la realidad y al principio de no contradicción.

c) Todo lo que se mueve se mueve por otro, pero *el tránsito al infinito no es posible,* porque contemplando un ser que se mueve y dada la imposibilidad de que se mueva a sí mismo, es necesario que haya otro ser distinto de él que sea motor; ahora bien, si éste también se mueve, hay que seguir buscando la causa de ese movimiento. Pero no se puede llegar al infinito en una serie de cosas que sean a la vez motor y movidas (se entiende esencialmente subordinadas en el presente, como se ha visto en la introducción de las vías). ¿Qué sucedería si se supone un proceso al infinito en la serie de motores y móviles? En último término, conduciría a negar la existencia del movimiento, por cuanto «ningún movimiento actual puede tener razón de ser en una serie de motores movidos, puramente transmisores del movimiento en cuestión. Si todos los motores necesitasen ser movidos y no hay un primer motor que mueva sin ser movido, no podría existir ningún movimiento como acto del móvil»[106]. En consecuencia, debe existir un Primer Motor inmóvil, es decir que mueva sin ser movido por otro ni por sí mismo.

105. Gilson, É., ob. cit., pp. 79-80.
106. González Álvarez, A., ob. cit., p. 220.

d) Y por qué el *Primer Motor Inmóvil* es Dios? Porque el motor inmóvil es aquel que mueve sin ser movido, absoluto y absolutamente desligado de cualquier motor y de cualquier móvil. Mueve sin ser movido, es decir, «obra sin pasar de la potencia al acto, sino estando siempre en acto, o lo que es lo mismo, siendo su propio obrar, y como por otra parte, el obrar sigue al ser y el modo de obrar sigue al modo de ser, el ser que tenga por esencia el propio obrar, también tendrá por esencia su propio ser, y así, será el ser simplicísimo y actualísimo, el Ser subsistente, esto es Dios»[107].

Santo Tomás llega así a la existencia de Dios como Primer Motor Inmóvil. Sin embargo, las últimas palabras que hemos aducido ponen de manifiesto a Dios como Acto Puro. Quiere decirse que la consideración de Dios como Acto Puro es el mayor alcance que proporciona la primera vía. No se trata de negar o disminuir la específica realidad a la que llega Santo Tomás, la existencia de Dios como Motor Inmóvil. Pero una mayor profundidad metafísica puede alcanzarse con la consideración intensiva del mismo punto de partida. Este es los entes que se mueven; pero merced al análisis del movimiento llegamos a que todo ente finito está realmente compuesto de potencia y acto; consideración posterior –y más profunda– de cuando se llamó acto al mismo movimiento. Pero trayendo a colación aquí la mayor profundización alcanzada en metafísica sobre la potencia y el acto, se pone de manifiesto que el acto de suyo dice perfección, pues *acto* es *ser* (lo que es, es acto, en cuanto es); *per se* el acto no dice relación a una potencia, no incluye limitación alguna. El acto se limita únicamente cuando se recibe en una potencia. La participación del acto por la potencia conduce fácilmente a la consideración de que no todos los entes pueden ser en acto y potencia, sino que deben tener como fundamento el Acto Puro[108]: el motor inmóvil debe ser actividad pura, pues si fuese pasivo en algo, sería movido por otro y no sería inmóvil. Las características de lo que es el primer motor inmóvil es lo que todos entienden por Dios; esta última frase con la que termina Santo Tomás su explanación de la primera vía es una crítica *ante litteram* a aquellos autores que han señalado que con el argumento del movimiento a lo más que se llega es a un alma

107. García López, J., ob. cit., p. 96.

108. González Álvarez, A., ob. cit., pp. 221-222, después de señalar algunas de las características que competen al primer motor inmóvil señala las siguientes: «... es, pues, un motor absoluto, esto es, absuelto de toda relación real, ontológica a todo motor movido... Porque una cosa es el orden noético de nuestro conocimiento y otra muy distinta el orden ontológico de las cosas mismas. Y se nos revela ahora que, si bien nuestro conocimiento de Dios como primer motor inmóvil se especifica o determina por los móviles desde cuyo acto establecemos inductivamente su existencia, es él quien los determina ontológicamente como tales (hasta el punto de que sin él no serían móviles) sin ser, empero por ello, en lo más mínimo afectado. Y se patentiza también que la multiplicación o desaparición de los móviles y motores movidos, en nada puede afectar tampoco a la actividad del primer motor... La raíz de todas estas determinaciones está en la absoluta carencia de potencialidad del motor inmóvil... En conclusión: el primer motor inmóvil es *Acto Puro*, sin mezcla alguna de potencialidad; tiene por esencia el *mover*; es su mismo mover. Y como el mover se mide por el ser, y el modo de mover por el modo de ser, el primer motor inmóvil es su mismo ser, *ipsum esse subsistens*...».

del mundo y no a Dios. No se sobrepasaría efectivamente el alma del mundo si se hubiese partido del movimiento en sentido físico, pero la explicación del movimiento como movimiento, como efecto, no es satisfecha más que por el Primer Motor Inmóvil, que es Dios.

* * *

En la historia de la filosofía posterior a Santo Tomás el argumento *ex parte motus* para probar la existencia de Dios, será criticado por aquellos autores que no admiten algunas de las premisas en las que se fundamenta. Especial relevancia cobrará la crítica del principio: todo lo que se mueve se mueve por otro. Pero la raíz de la crítica a ese principio estriba en la incorrecta intelección de la noción de movimiento en función de las nociones de potencia y acto. Por ello, en muchas ocasiones, la prueba es modificada sustancialmente acomodándose a las doctrinas filosóficas propias de cada autor.

Suárez no admitió el primer principio de la prueba, considerando que no es universal, es decir que hay cosas que pueden pasar por sí mismas de la potencia de moverse al acto del movimiento[109]. Ello es producto, a mi juicio, de una errónea intelección de la doctrina del acto y de la potencia, aparte de olvidar que la primera vía no intenta dar explicación de la actividad (acto de un motor) sino del movimiento (acto del móvil, es decir el acto de un ente en potencia en cuanto que está en potencia). Cuando se echa por la borda la doctrina del acto y de la potencia, el movimiento como tal se hará ininteligible, reduciéndose, como acontece en Descartes, al movimiento local, y el principio «todo lo que se mueve se mueve por otro» perderá su sentido, y con él la precisa significación de la prueba de Dios por el movimiento.

La conclusión de la prueba –Dios como motor inmóvil– ha sido negada por Kant; el regiomontano negó la posibilidad de demostración de un motor inmóvil, si bien al mismo tiempo afirmó que era imposible demostrar su no existencia[110]. Pero como hemos visto, el motor inmóvil (es decir, aquel motor que, sin cambiar él ni ser cambiado, hace o produce cambios) no es contradictorio; el regiomontano no concibe la posibilidad de un Acto Puro, por su doctrina de que todo motor al producirse un movimiento debería también él cambiar, pero como hemos señalado ya en el desarrollo de la prueba, es posible un motor que mueva, produzca movimiento, sin ser movido.

109. Suárez, F., en las *Disputationes Metaphysicae*, 29, sect. 1, n. 7, afirma: «Para comenzar, no me fijo en que el principio en que se basa toda la demostración, todo lo que se mueve, es movido por otro, no ha sido suficientemente demostrado hasta ahora para todo género de movimiento o de acción; en efecto, hay muchas cosas que parecen moverse a sí mismas y reducirse al acto formal, mediante un acto virtual...».

110. Cfr. Kant, I., la antítesis de la cuarta antinomia de la razón pura en *Crítica de la Razón Pura*, A 455, B 483.

B. *La segunda vía*

La segunda vía parte de la experiencia de la causalidad eficiente, y llega a Dios como Primera Causa Incausada. Es presentada así por Santo Tomás: «La segunda vía procede a partir de la razón de causa eficiente. En las cosas sensibles hallamos un orden de causas eficientes. No se encuentra, en cambio, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues si así ocurriera sería antes de sí mismo, lo cual es imposible. Ahora bien, no es posible tampoco proceder al infinito en la serie de causas eficientes, porque en todas las causas eficientes ordenadas, la primera es causa de la intermedia, y ésta es causa de la última, sean las intermedias una o varias. Pero si se quita la causa, se quita el efecto; luego si no hubiera una primera en las causas eficientes, tampoco se daría ni el efecto último ni causas eficientes intermedias, lo cual es, evidentemente, falso. En consecuencia, es necesario que haya una primera causa eficiente, a la que todos llaman Dios»[111].

a) El *punto de partida* es la existencia de causas eficientes en el mundo que concurren a la producción de una cosa. Se trata de una serie de causas esencialmente subordinadas unas a otras que concurren actualmente a la realización de algo; por tanto, no se toma como inicio de la vía los efectos de las causas, sino la actividad de un orden de causas. Es un hecho de experiencia que en el mundo existen series de causas eficientes en orden a la producción de una cosa; así, por ejemplo, la piedra que se mueve en un momento determinado, es movida por el bastón, éste por la mano, etc.[112]. La segunda vía podría en cierto modo reducirse a la primera, ya que toda causa eficiente intramundana actúa *per modum motus et mutationis*. Sin embargo, de suyo, la noción de causa eficiente es distinta de la de movimiento; si se han captado bien los puntos de partida expuestos, queda patente la distinción existente entre ambas vías. Una vez puesto de manifiesto el punto de partida, he aquí los siguientes pasos.

b) Ninguna cosa del mundo es causa de sí misma, por el mismo motivo que nada está a la vez en potencia y acto bajo el mismo aspecto. Nada de lo que está en potencia se reduce al acto sino por un ser en acto; el paso de la potencia al acto requiere un ser en acto, ya que es inconcebible que lo que está en potencia, lo que carece de una perfección, se proporcione a sí mismo esa perfección mientras está en potencia de adquirirla. Sería equivalente a ser anterior a sí mismo, lo cual es absurdo.

c) Una serie infinita de causas esencialmente subordinadas en su causalidad no explicaría la realidad del efecto. Efectivamente, si lo que está en cuestión es la efectividad de la causalidad, se requiere una primera causa, ya que –por el pun-

111. *S.Th.* I, q. 2, a. 3. La prueba en *C.G.* I, 13 tiene una formulación idéntica.

112. Es el mismo ejemplo que pone Santo Tomás en *De Veritate*, q. 2, a. 10: «Sicut anima movet calorem naturalem, quo moventur et musculi quibus moventur manus, quae movent baculum, quo movetur lapis; in his enim quodlibet posteriorum per se dependet a quolibet praecedentium».

to de partida– las causas están causando en tanto que dependientes o causadas por otra. Si se elimina la primera, se eliminan todas; al igual que si se eliminan algunas intermedias o la última se hace inexplicable el efecto; si no hay una primera causa, tampoco habrá ni causas intermedias ni efecto, ni nada, puesto que las causas esencialmente subordinadas no causan a no ser que reciban el influjo para causar. Es necesario, pues, llegar a una primera causa incausada (tampoco Dios es causa activa de sí mismo; al mismo Absoluto le es aplicable el principio *non est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius*. Con esa demostración, rechaza Tomás de Aquino la doctrina del Absoluto como *causa sui* que proclamará Spinoza siglos más tarde).

d) La Causa Primera, incausada, es Dios. «Para demostrar que la primera causa incausada es Dios, basta con penetrar el sentido de los términos. El ser que es causa primera a la que están subordinadas todas las otras causas causadas, será necesariamente actualidad pura, será su propio obrar o causar, tendrá por esencia el ejercicio de su causalidad. Pero el ser que es su propio obrar ha de ser su propio ser, es decir, ha de ser el Ser mismo subsistente»[113]. Por aquí se pone de manifiesto también la enorme profundidad de la vía, consistente ya no sólo –aunque es bastante– en alcanzar la existencia de Dios como Primera Causa Incausada de todas las causas eficientes que existen en el mundo. Ello es suficiente para la prueba. Pero si se repara en el término final de la vía, puede alcanzarse que nos conduce a la primera causa del ser de las cosas. A este respecto es interesante señalar cómo Santo Tomás en la formulación de la vía afirma «sean las intermedias una o varias»[114]; es decir, por una parte, es indiferente que las causas sean una o una serie ordenada; «en tanto que ninguna de ellas sea la primera causa eficiente, la presencia de la causalidad eficiente en el mundo permanecerá inexplicada»[115]. Pero, por otra parte, como hemos dicho, la Causa Primera Incausada tiene que ser su mismo obrar (Acto Puro); y como el modo de obrar sigue al modo de ser, la Primera Causa será su propio Ser. Y también, por ello la Causa Primera es fuente «del ser en cuanto ser de todas las cosas finitas, dejando subsistir la causalidad unívoca, propia de cada una de ellas (...) Como magníficamente expresa Santo Tomás (I, q. 13, a. 5, ad. 1), en todas las acciones el agente no unívoco (Dios) necesariamente precede al agente unívoco que sin aquél no obraría (...) En otros términos: la actividad productora y conservadora del ser en cuanto ser de todos los seres causados, es acción propia de Dios como causa primera y universal, pues todas las causas segundas son causas particulares que explican únicamente el que tales seres causen. Este padre, por ejemplo, no es causa del ser del hijo, sino sólo causa de que el hijo se engendre en cuanto esta materia adquiere esta forma: el ser del hijo engendrado es efecto propio de la causa primera (Cfr. I, q. 104, a. 1)»[116].

113. García López, J., ob. cit., p. 102.
114. Cfr. Gilson, É., *Elementos*..., cit., p. 88.
115. Cfr. Gilson, É., *Elementos*..., cit., p. 88.
116. González Álvarez, A., ob. cit., pp. 232-233.

Es decir, en la profundización sobre las causas segundas, que son causas sólo del *fieri*, del hacerse, puede y debe pasarse de la causalidad predicamental a la trascendental. Mientras las causas segundas explican el *fieri* del efecto, la causa incausada da razón del *esse* de la causa, de la actividad causal y del mismo efecto. Por tanto, si una causa existe es necesario remontarse a una Primera Causa que le hace ser: causa del ser de las cosas y de todo efecto creado. Como se ve, es el paso decisivo y metafísicamente más profundo que se da en todas las vías, que nos lleva del ente al ser y del ser al Ser.

* * *

La vía por la causalidad eficiente sufrió, en el decurso histórico, modificaciones importantes respecto al contenido de la formulación tomista. Dichas modificaciones corresponden a Suárez y a Descartes y, en rigor, las inflexiones llevadas a cabo por estos filósofos recuerdan ya poco la segunda vía tomista[117]. Aquí aludiremos brevemente al significado de la prueba por la causalidad en Descartes.

La formulación cartesiana tal como es expuesta en las *Respuestas a las Segundas Objeciones* es ésta: «La realidad objetiva de cada una de nuestras ideas requiere una causa en la cual esté contenida esta misma realidad, no sólo objetivamente, sino formal y eminentemente. Es así que tenemos idea de Dios y que la realidad objetiva de esta idea no se halla contenida en nosotros formal o eminentemente, y no puede estar contenida en otro que en Dios mismo. Luego esta idea de Dios que en nosotros se da tiene que tener por causa Dios, y por consiguiente, Dios existe»[118].

El punto de partida es la idea de Dios, y más en concreto, la realidad objetiva de la idea de Dios; ésta viene definida por las características fundamentales de la infinitud y perfección. La realidad objetiva de la idea de Dios representa «una sustancia infinita, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual nosotros mismos y todas las demás cosas existen, si es cierto que existe alguna, han sido creadas y producidas»[119]; se trata, en suma, de la idea de un ser infinitamente perfecto. Ahora bien, no se trata de la idea de un ser omniperfecto en sí misma considerada (la realidad objetiva de tal idea en sí misma) sino de la realidad objetiva del ser infinitamente perfecto en cuanto que se da en el entendimiento.

117. La prueba suarista puede verse en sus *Disputationes Metaphysicae*, 29, sect. 1. La argumentación de Suárez por la causalidad transita en uno de los pasos a la primera vía y en otro a la tercera. *Vid*. un resumen y explicación en González Álvarez, A., ob. cit., pp. 233-235.

118. Descartes, R., *Respuestas a las Segundas Objeciones*, A. T., VII, p. 167. Parecidas formulaciones se contienen en *Discurso del Método,* 4.ª parte, A. T., VI, pp. 33-37; *Meditaciones Metafísicas*, III, A. T. VII, pp. 40-47 y *Principios de la Filosofía*, I parte, nn. 17-18, A. T., VIII, pp. 11-12.

119. *Meditaciones Metafísicas*, III, A. T., VII, p. 45.

Ahora bien, como resulta que lo más perfecto, es decir, lo que en sí contiene más realidad, no puede ser una consecuencia y dependencia de lo menos perfecto, y esto es –dice Descartes– una verdad clara y evidente no sólo en los efectos que poseen esa realidad sino también en las ideas[120], resulta que debe proceder o haber sido causada por una causa infinitamente perfecta, que es Dios. La existencia en nosotros de la realidad objetiva del ser infinitamente perfecto tiene que tener una causa, que no puede ser ni mi propio pensamiento, ni otra idea de nuestro entendimiento, ni algo del mundo externo, sino que únicamente puede ser causada por Dios mismo. Luego existe Dios.

No sólo realiza Descartes aquí una aplicación de la causalidad, sino que apela a una especie de imposibilidad del *regressus in infinitum*[121]. Pero toda la argumentación se resiente de sus presupuestos subjetivistas, y poco o nada tiene que ver con la segunda vía tomista, teniendo valor únicamente dentro del propio sistema cartesiano[122]. En su valoración crítica de la prueba cartesiana ha señalado García López lo siguiente: «Contra esto hay que afirmar que la producción de una idea (sea la de Dios, sea cualquier otra), exige la posesión por parte del sujeto de la realidad que diseña, pero exige sólo la posesión cognoscitiva o intencional, no la real. Según esto, la causa de una idea será siempre el sujeto, pero en cuanto posee cognoscitivamente la realidad que contiene objetivamente..., la realidad objetiva de una idea, en cuanto producto que es de un sujeto cognoscente y *medium in quo* de un objeto conocido, exige como causa solamente a un sujeto que posea cognoscitivamente la realidad contenida objetivamente en esa idea...; en ningún caso la existencia de una idea en el espíritu puede llevar a asegurar la existencia actual extramental de la realidad que presenta»[123].

La argumentación cartesiana es peculiar a su sistema filosófico y no reductible a la segunda vía tomista. El racionalismo subjetivista de Descartes desvirtúa la clásica noción de causa eficiente.

120. Cfr. *id*., p. 40.

121. «Aunque puede suceder que una idea dé origen a otra, esto no puede llevarse al infinito pues al fin hay que llegar a una idea primera, cuya causa sea a la manera de un arquetipo en el que se halle contenida finalmente toda la realidad que sólo objetivamente se halla en dichas ideas» (*Meditaciones Metafísicas* III, A. T., VII, p. 45). Esta formulación es un remedo desvirtuado del paso tomista a la imposibilidad de un regreso al infinito en la serie de las causas actualmente subordinadas.

122. Y ni siquiera del todo, pues alguno de los pasos, precisamente los referentes a la causalidad, fueron corregidos y ampliados en lo que se llama la segunda demostración cartesiana para demostrar la existencia de Dios, que procede del yo (sustancia pensante, que tiene en sí la idea de Dios y se reconoce por ello imperfecto), el cual no puede existir sino porque Dios lo conserva. Cfr. *Meditaciones Metafísicas*, III, A. T., VII, pp. 47-52; *Respuestas a las primeras objeciones*, A. T., VII, pp. 107-108; *Respuestas a las segundas objeciones*, A. T., VII, pp. 168-169.

123. García López, J., *El conocimiento de Dios en Descartes*, Pamplona 1976, pp. 115-116. Puede verse aquí también un estudio –exposición y crítica– de las tres pruebas cartesianas de la existencia de Dios, fundamentado en los propios textos de Descartes.

C. *La tercera vía*

La *tercera vía* parte de la generación y corrupción, y llega a Dios como Ser Necesario por sí mismo. Aunque con diversos criterios, a veces encontrados, muchos filósofos a lo largo de la historia han considerado esta demostración como la mejor, hasta el punto de que algunas otras, como la segunda y la cuarta, alcanzarían pleno valor a la luz de ésta; ha ocurrido así porque se la consideraba como la más universal en el punto de partida. Sin embargo, esa pretendida universalidad se fundamentaba en un equivocado concepto de contingencia, como veremos; lo cual, por supuesto, no quiere decir que pruebe menos, sino únicamente que no es la vía metafísica por excelencia ni la más propia según la metafísica de Santo Tomás.

En la *Summa Theologiae* es enunciada de esta manera: «la tercera vía parte del ente posible y necesario, y puede formularse así. Encontramos en el mundo algunas cosas que son posibles de ser y no ser. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición sean siempre, puesto que lo que es posible de no ser, alguna vez no es. Si, pues, todas las cosas son posibles de no ser, alguna vez no existió nada; pero si esto es verdad, tampoco existiría nada ahora, porque lo que no es no empieza a ser sino por algo que es. Luego si nada existió fue imposible que algo comenzara a ser, y de este modo no existiría nada, lo cual es evidentemente falso. Luego no todos los entes son posibles, sino que debe existir alguno que sea necesario. Pero todo ente necesario o tiene causa de su necesidad en otro, o no la tiene. No es posible proceder al infinito en los seres necesarios que tienen causa de su necesidad, como tampoco lo era en las causas eficientes, según se probó. En consecuencia, necesariamente debe existir algo que sea necesario por sí mismo, que no tenga la causa de su necesidad fuera de sí sino que sea causa de la necesidad de los demás, al cual todos llaman Dios»[124].

a) Si en todas las vías es fundamental entender bien el punto partida, en la tercera es imprescindible, ya que una equivocada noción de lo posible y necesario conduce a una distorsión del pensamiento de Santo Tomás, y ya no sólo con referencia a la intelección de esta vía, sino que alcanza puntos neurálgicos de su metafísica del ser.

Afirma Santo Tomás que la tercera vía se toma de lo posible y necesario (*ex possibile et necessario*). Posible no se emplea aquí en el sentido de lo que no es, pero puede ser, es decir, como el objeto propio de una determinada potencia activa, sino en el sentido de lo que puede ser y no ser. A este último se le denomina contingente. Necesario, en cambio, es lo que no puede ser de otro modo, o mejor, lo que no puede no ser. De ahí que para Santo Tomás «algo es contingente en razón de la materia, pues contingente es lo que puede ser y no ser, y la potencia corresponde a la materia. La necesidad sigue a la razón de forma, pues las

124. *S.Th.*, I, q. 2, a 3.

cosas que se siguen de la forma inhieren con necesidad»[125]. En consecuencia, sólo son contingentes, posibles de ser y no ser, los entes materiales. Los seres espirituales son necesarios, aunque es claro que no son necesarios por sí mismos, sino que la causa de su necesidad la tienen por otro. Quiere decirse que todos los entes finitos son no necesarios por sí mismos, pero en diversos grados: no es lo mismo un ángel que una piedra. Por el contrario, quienes consideran la contingencia en el sentido de posibilidad de ser afirman el mismo grado de no necesidad para todos los entes que no son Dios; ello es consecuencia, de un modo u otro, de la reducción del ser a la esencia, de no entender la esencia como potencia de ser y el *esse* como principio intrínseco del ente que le hace real. Pero el contingentismo absoluto de todo lo que no sea el propio Dios es algo que de ninguna manera tiene fundamento en la metafísica de Tomás de Aquino.

Esto es así porque el acto únicamente se limita por la potencia correspondiente, y como en los entes el *esse* es acto, se determinará por su potencia, que es la esencia. Pero existen esencias que una vez actualizadas no pueden dejar de ser, son necesarias y no contingentes, ya que no son corruptibles (así el ángel y el alma humana). De ahí que no pueda considerarse a esta vía como la más universal en el punto de partida, porque el hecho de experiencia está limitado por Santo Tomás a los entes posibles de ser y no ser, «ya que vemos algunas cosas que se generan y se corrompen», es decir, los entes contingentes, los entes materiales.

Las cosas que se generan y se corrompen son patentes en la experiencia. El hecho de la generación y corrupción de algunos entes nos lleva a considerarlos como posibles de ser y no ser. Las cosas que se engendran, que comienzan a ser en un momento determinado, y que en otro momento determinado se corrompen, dejan de ser, son limitadas en la duración, pues o no han sido siempre (las que en un momento determinado empiezan a ser por generación) o no son siempre (las que se corrompen en un momento determinado). Esos entes que se generan y se corrompen son, en consecuencia, posibles de ser y no ser, o sea, contingentes.

b) Pero si todas las cosas fuesen *possibilia esse et non esse* no existiría nada; por tanto hay cosas necesarias, cosas que no son *possibilia non esse*. Esto resulta fácil probarlo. Algunas cosas que se generan o se corrompen es imposible que existan siempre. De la misma noción de generación y corrupción se desprende que los entes que se generan, antes no existían, y los que se corrompen no existen después de corromperse. Pero si todas las cosas que vemos son posibles de no ser, contingentes, habría existido un tiempo en que no habría habido nada; «pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, porque lo que no es no empieza a ser sino por algo que es». La nada en cuanto tal no puede ser principio de algo. Ahora bien, que no existe nada ahora es a todas luces falso. En

125. *S.Th.*, I, q. 86, a 3.

consecuencia, no todos los entes son contingentes sino que tiene que haber algunas cosas necesarias.

c) Esa necesidad o es *per se* o es *ab alio*. Todo ser necesario o tiene la causa de su necesidad en sí mismo, o por otro. Una serie infinita de entes necesarios *ab alio* –que reciben de otro su necesidad–, necesarios por participación, no tendría fundamento. Y ello por idénticas razones vistas al estudiar las causas eficientes en la segunda vía.

d) Se llega por tanto a la existencia de un primer Ente necesario por sí mismo, que no puede tener la necesidad recibida, sino que es absolutamente necesario. El ser necesario por sí mismo es aquel que no tiene el ser recibido de o por otro, sino que es su mismo ser, el ser mismo subsistente: Dios[126].

* * *

El decurso histórico ha deparado a la prueba por la contingencia de los seres una singular significación. Además de la exégesis que se ha hecho por parte de autores escolásticos del contenido de los conceptos que en ella vierte Tomás de Aquino, su verdadero significado se perdió pronto, siendo modificado o sustituido por lo que después se ha denominado prueba cosmológica o *a contingentia mundi*.

Esta prueba consistiría en la unificación de las tres primeras vías tomistas (o incluso, para algunos, de las cinco), pues en el fondo no sería otra cosa que el núcleo demostrativo de toda prueba *a posteriori,* siendo cada una de las vías una vertiente de la misma e idéntica argumentación. Si se pone el acento en el movimiento, se relaciona con la primera prueba de Santo Tomás; si en las nociones de efecto y causa, con la segunda; y si se hace referencia a lo contingente y lo necesario, se haría referencia a la tercera prueba tomista. La cuarta no suele ser comprendida en esta unificación, y la quinta –el argumento de la finalidad, del orden de la naturaleza o teleológico– acostumbra a considerarse como prueba distinta. En gran medida esta perspectiva procede de Kant, quien, como es sabido, unificó todas las pruebas de la existencia de Dios, anteriores a él, en tres: los argumentos ontológico, cosmológico y teleológico.

Sin embargo, antes de Kant, la prueba cosmológica había sido defendida, entre otros, por Leibniz y Clarke y criticada por Hume. Leibniz la expone en

126. Esta última parte de la argumentación puede completarse con lo que dice Santo Tomás en *Comp. Theol.*, c. 5: «Todo cuanto es posible que sea y no sea, necesita de algún otro que le haga ser; ya que por cuanto es en sí, tiene disponibilidad para ambas cosas. Ahora bien, lo que consigue que algo sea, es anterior a él. Luego algo hay, anterior a todo lo que es posible que sea y no sea. Ahora bien, nada hay anterior a Dios. Luego no es posible que El sea y no sea, sino que es necesario que Dios sea. Y puesto que hay algunas cosas necesarias cuya necesidad tiene causa, y ésta es necesario que les sea anterior, Dios, que es el primero de todos, no tiene causa de su necesidad. Es decir, es necesario que Dios exista por sí mismo». Argumentación idéntica puede verse en *C.G.*, II, 15.

diversas obras[127], y ligada al principio de razón suficiente, que señala que nada se hace sin una razón suficiente; las cosas contingentes tienen su razón suficiente en el Ser Necesario: «Hasta aquí sólo hemos hablado como simples físicos; ahora debemos elevarnos a la metafísica valiéndonos del gran principio habitualmente poco empleado, que sostiene que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Asentado este principio, la primera pregunta que tenemos derecho a formular será por qué hay algo más bien que nada. Pues la nada es más simple y fácil que algo. Además supuesto que deben existir cosas es preciso que se pueda dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo. Ahora bien, no se podría encontrar esta razón suficiente de la existencia del universo en la serie de las cosas contingentes... Es preciso que la razón suficiente, que no necesita de otra razón, esté fuera de esta serie de cosas contingentes y se encuentre en una substancia que sea su causa y que sea un ser necesario que lleve consigo la razón de su existencia. De otro modo no tendríamos todavía una razón suficiente en que poder terminar. Y esta última razón de las cosas se llama Dios»[128].

Samuel Clarke (1675-1729), anglicano, el famoso polemista de Leibniz, y paladín de la religión natural y revelada en un tiempo en que el ateísmo, y sobre todo el deísmo, progresaban entre los filósofos e intelectuales, desarrolla ampliamente el argumento cosmológico, con el fin de probar racionalmente la existencia y la esencia de Dios y mostrar el carácter racional de la fe[129]; su doctrina se formulaba en una serie de proposiciones y las pruebas correspondientes; aquí interesan las tres primeras.

1.ª) Es absoluta e innegablemente cierto que algo ha existido durante toda la eternidad; ello es así porque actualmente existen cosas, las cuales no pueden proceder de la nada. Luego si hay cosas actualmente, algo existe desde toda la eternidad.

2.ª) Desde toda la eternidad ha existido un ser inmutable e independiente. Puesto que existen seres dependientes debe haber una causa independiente de esos seres; sólo un ser independiente es la causa adecuada de los seres dependientes.

127. Cfr. LEIBNIZ, G.W., *Teodicea*, 1, 7; *Monadología*, 37-39; *De rerum originatione radicali*, pássim, etc. Cfr. FUERTES, A., *Formulaciones del argumento cosmológico en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona 1997.

128. LEIBNIZ, G. W., *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, parág. 7 y 8, G. VI, 602. Cfr. el espléndido estudio de FUERTES, A., «El argumento cosmológico», en *Las pruebas del Absoluto según Leibniz*, ob. cit., pp. 47-158.

129. Sus famosas series de conferencias (las *Boyle Lectures* de 1704 y 1705) llevaban por título: *A demostration of the Being and Atributes of God, more particulary in answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their followers* (Londres 1705) y *A discourse concerning the unchangeable obligations of Natural Religion and the truth and certainty of the Christian Revelation* (Londres 1706).

3.ª) El ser inmutable, eterno e independiente, que no posee causa de su existencia, ha de ser autosuficiente, o sea, necesariamente existente. El ser que es eterno debe existir necesariamente[130].

La síntesis de los argumentos de Clarke, y de todo argumento cosmológico en general es que si existe lo contingente debe existir lo necesario, o si existe lo empírico debe haber un ser no empírico que sea causa de lo empírico; o si se prefiere, en último término, si existe lo finito, existe un ser infinito, pues la explicación última de las cosas finitas no se encuentra en ellas mismas, ni en su conjunto, sino en un ser necesario. Esta es la explicación o la razón suficiente de las cosas contingentes.

Los argumentos de Clarke pasan por canónicos de la prueba cosmológica o *a contingentia mundi*[131]; sin embargo, poco tienen que ver con el proceso argumentativo de Santo Tomás, que en gran medida se ha olvidado.

Hume, como ya se ha puesto de manifiesto, con base en sus presupuestos filosóficos, no puede admitir la validez de ningún argumento para demostrar la existencia de Dios, puesto que no sería posible ir más allá de lo que se nos da en la experiencia (la idea de Dios, para Hume, no sería más que el resultado de nuestro espíritu)[132].

Para Kant, en la prueba cosmológica se han puesto todos los más hábiles recursos dialécticos de la razón especulativa, pero con ello lo único que se ha logrado es la ilusión trascendental más grande posible[133]. Kant la refiere a Leibniz y la expone así: «Si algo existe, tiene que existir también un Ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo. Por consiguiente, existe un ser absolutamente necesario»[134]. A lo cual va a replicar Kant dos géneros de cuestiones:

a) No es legítimo el paso de la contingencia del mundo a la necesidad de un ser supremo, por cuanto hay una aplicación de la causalidad a algo ultrafenoménico (el ser necesario como causa de lo contingente). El principio de causa –señala Kant– no tiene significado para su uso más que en el mundo de los sentidos –experiencia real o posible–, y la prueba intenta trascender lo sensible en su tránsito de lo condicionado a lo incondicionado.

b) No se demuestra que el Ser necesario, punto culminante de la prueba, sea el *Ens realissimum*, que es lo que responde a la definición de Dios. Si se dice:

130. Las referencias textuales de esas proposiciones se encuentran en las páginas 9, 12 y 15 de *A Discourse on the Being and Atributes of God, the obligations of Natural Religion, and the truth and certainty of the Christian Revelation*, Londres 1719; esta obra es recopilación de las dos citadas en la nota anterior.

131. Cfr. Rowe, W.L., *The cosmological argument*, Princeton 1975 y Craig, W.L., *The cosmological argument from Plato to Leibniz,* Londres 1980.

132. Cfr. su crítica a la prueba cosmológica en *Diálogos sobre la religión natural*, trad. cast., Buenos Aires 1973, y *Tratado sobre el entendimiento humano*.

133. Cfr. *Crítica de la Razón Pura*, A 606, B 634.

134. *Id*., A 604, B 632.

«todo ente absolutamente necesario es al mismo tiempo el ser más real de todos», semejante proposición se puede intercambiar con esta otra: «Todo ser que es el más real de todos, es un ser necesario»; pero aquí la existencia del ser supremo se deduce de la necesidad absoluta, lo mismo que en el argumento ontológico. En el fondo, pues, la prueba cosmológica tiene su fundamento en la ontológica, a la que se reduce, y siendo inválido el argumento ontológico también lo debe ser el cosmológico.

La prueba y la crítica de Kant poco o nada tienen que ver con la tercera vía tomista y ni siquiera con la prueba leibniziana por la contingencia. No es *a posteriori*, pues al hecho de experiencia de que parte («si algo existe», «yo al menos existo») no se une un proceso de reflexión sobre el punto de partida experiencial, sino que opera con el concepto *a priori* del Ser absolutamente necesario. Además –ya que la refiere a Leibniz–, podría haber observado que la contingencia se refiere realmente a cosas exteriores, necesitadas de una realidad que las explique, la cual, como causa, está enlazada con las cosas como efectos suyos. «La prueba *a contingentia mundi* no es sólo minimizada, sino también deformada en el punto de partida. La exposición de la prueba no arranca plenamente de la constatación de la realidad de hecho; no parte propiamente del mundo contingente y no atiende en absoluto a la contingencia de tal mundo»[135]. Y la consideración de que la prueba cosmológica se reduce a la ontológica no es más que una *ignoratio elenchi* de las pruebas tal como las desarrolló la tradición escolástica; es suficiente con pensar que Tomás de Aquino critica el argumento ontológico y defiende la prueba por la contingencia; la prueba leibniziana es distinta del argumento ontológico defendido por Leibniz; éste defendía las dos, y el que se basa en la contingencia no presupone el argumento ontológico, por mucho que diga Kant. Desde su peculiar doctrina, Hegel criticó duramente esa crítica de Kant a la prueba en todos sus pasos, rechazando la pretensión kantiana de limitar el conocimiento científico a lo sensible, pues si el pensamiento no llega más allá del mundo de los sentidos, habría que hacer concebible cómo desciende del pensamiento al mundo de los sentidos.

Y cuando Kant critica el razonamiento mediante el cual de la imposibilidad de una serie infinita de causas, ordenadas unas a otras, se infiere una causa primera, Hegel en su contracrítica señalará que no se trata de una primera en el mundo sensible; precisamente la razón no es que esté solamente autorizada a pasar a la esfera inteligible, sino que se ve necesariamente incitada a ello, puesto que lo inteligible es su esfera propia. El paso de lo condicionado a lo incondicionado no es una satisfacción de la *ignara ratio*, como pretende Kant. El regiomontano es víctima, señala Hegel, de la *Verstandesmetaphysik*, no se ha elevado a la metafísica de la razón[136]; además, también según Hegel, hay que considerar

135. Fabro, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, cit., p. 535.

136. Para Hegel, la razón eleva lo condicionado a lo condicionado, al elevarlo a lo infinito, al mediar la mediación. Por eso Hegel concuerda con Kant en que esta prueba, realizada sólo por el en-

como falso el que según pretende Kant la prueba cosmológica repose en la prueba ontológica. La crítica kantiana es parcial, puesto que no ha valorado el fundamento de esta prueba[137].

D. *La cuarta vía*

El ascenso metafísico desde las criaturas a Dios tal como se desarrolla en la cuarta vía es, sin minusvalorar y sustituir a los demás, el camino más propio de Santo Tomás; metafísicamente, es la vía por excelencia, ya que en ella se da de forma más clara el paso del ente al ser y del ser al Ser.

La cuarta vía tiene su punto de partida en que las criaturas son más o menos perfectas. De los grados de perfección que encontramos en los entes se llega a Dios como Ser sumamente perfecto, como Ser separado o Perfección Pura separada no connumerable con las criaturas.

Aun teniendo presente las delimitaciones que serán hechas a continuación, sirva el texto tomista de la *Summa Theologiae* como base para conocer la vía metafísica por excelencia:

«La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Efectivamente, se encuentran en las cosas algo más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble, e igualmente de otras cosas semejantes. Pero el más y el menos se dicen de diversas cosas según se aproximen de diverso modo a algo que es máximamente, como es más cálido lo que más se aproxima a lo máximamente cálido. Por tanto, existe algo que es verísimo, y, en consecuencia, máximamente ente, ya que las cosas que son máximamente verdaderas son máximamente entes, como se dice en *II Metaph*. Ahora bien, lo que se dice máximamente tal en algún género es causa de todos los que están en aquel género, al igual que el fuego, que es máximamente cálido, es causa de todo lo cálido. Por consiguiente, hay algo que es causa para todas las cosas del ser y de la bondad y de cualquier otra perfección. A este ser le llamamos Dios»[138].

Una advertencia fundamental antes de pasar a explicar la vía: entre todos los caminos que Tomás de Aquino expone para remontarnos hasta Dios, la cuarta vía ha sido la más debatida. Ello es consecuencia de haberse atenido a la literalidad del texto tomista y a su comparación con la exposición que el mismo To-

tendimiento, es inadmisible. En cambio para Hegel –y desde su perspectiva filosófica–, en el ámbito de la razón puede adoptar esta fórmula: «si lo finito existe, también existe lo infinito», lo cual quiere decir que el ser de lo finito no es sólo su ser sino también el ser de lo infinito. El considerar lo infinito como algo positivo y verdadero sería el defecto esencial de la prueba comológica. Y de lo positivo de la demostración cosmológica es el esfuerzo de aportar a la conciencia lo puramente racional del movimiento de elevación. *Vid. supra* lo dicho sobre el argumento ontológico de Hegel.

137. Cfr. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Apéndice A: «En torno a la crítica kantiana de la demostración cosmológica», cit., pp. 199-233.

138. *S.Th.*, I, q. 2, a. 3. Cfr. *C.G.*, I, 13.

más de Aquino realiza en el lugar paralelo de *Contra Gentiles*[139]; esto no sería subrayable si no llevara de la mano a algo que si en todas las vías es importante, en la cuarta es imprescindible: hay que acudir a otros textos de Santo Tomás en que esta vía se formula con algunas variantes[140].

El número de sus formulaciones en las obras tomistas es muy grande, tanto si se las considera en sí mismas como si se las compara con las formulaciones de las restantes vías. De aquí puede deducirse la importancia que Tomás de Aquino concedía a esta prueba para demostrar la existencia de Dios. Señalamos únicamente estos tres en los que pueden notarse la centralidad que en la vía adquieren las doctrinas del ser y la participación, puntos nucleares de la metafísica.

«Es patente que si alguien entra en una casa, y a la entrada de la casa nota calor, penetrando más adentro sentirá mayor calor, y así a continuación creerá que hay fuego dentro, incluso aunque no vea el fuego causa de los calores señalados. Así acontece también a quien considera las cosas de este mundo, pues puede observar que todas las cosas están dispuestas según diversos grados de belleza y nobleza, y cuanto más se aproximan a Dios, tanto más bellas y nobles son. De ahí que los cuerpos celestes sean más bellos y nobles que los cuerpos inferiores y los invisibles que los visibles. Por tanto, hay que creer que todas estas cosas proceden del único Dios, que da a cada una de las cosas su ser y su nobleza»[141].

«Otros, en cambio, llegaron al conocimiento de Dios a partir de la dignidad del mismo Dios; estos fueron los platónicos. Consideraron que todo aquello que es por participación se reduce a lo que es por esencia como a lo primero y sumo, lo mismo que todo lo encendido por participación se reduce al fuego que es tal por esencia. Como todas las cosas que son participan del ser, y son entes por participación, es necesario que haya algo en el vértice de todas las cosas que sea por esencia su mismo ser; y éste es Dios, que es la suficientísima y dignísima y perfectísima causa de todo el ser, del que todas las cosas que son participan el ser»[142].

«La segunda demostración se basa en que encontrándose algo diversamente participado por muchos, es necesario que por aquél en que perfectísimamente

139. Efectivamente, de la comparación de *S.Th.* I, q. 2, a. 3 y *C.G.* I, 13, resulta que la prueba en *C.G.* termina cuando se alcanza el *maximum* o perfección absoluta por relación a la cual las perfecciones que encontramos en los seres se dicen *magis et minus*; por el contrario, en *S.Th.* la argumentación se continúa añadiendo que ese *maximum* es principio y causa de todos los seres contenidos bajo él.

140. Cfr. un elenco y sucinta explicación de las diversas formulaciones de la vía en González, Á.L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, 3.ª ed., Pamplona 2001, pp. 27-83. En general, puede verse ese libro para toda la explicación de la vía; lo que aquí se realiza no es más que un apretado resumen. Se irá remitiendo a las páginas correspondientes.

141. *In Symbolum Apost. exp.*, c. 1.

142. *Super Ev. S. Ioannis lectura, prologus*. No cabe duda de que se trata de la cuarta vía; la graduación de los seres se expresa en términos de participación, lo mismo que sucede en otros lugares, por ejemplo: *C.G.*, I, 38.

se encuentra se atribuya a todos los demás en que se encuentra más imperfectamente. En efecto, lo que positivamente se dice según un más y un menos, posee esto por la mayor o menor proximidad o separación a algo uno; pues si a cada uno de ellos les conviniera por sí mismo, no habría razón por la que se encontrase más perfectamente en uno que en otro, al igual que observamos que el fuego, que es lo más cálido, es principio del calor en todas las cosas cálidas. Es necesario poner un ente que sea perfectísimo y verísimo, lo cual se demuestra porque existe un motor absolutamente inmóvil y perfectísimo, como los filósofos demuestran. En consecuencia, es necesario que toda otra cosa menos perfecta reciba el ser de él mismo»[143].

La lectura de los textos lleva a una consideración que será fundamental en la explicación de la vía. Nos referimos a la preponderancia de la noción de *esse* como eje de la prueba; y junto a esa noción el relieve metafísico que alcanza la doctrina de la participación.

a) La experiencia de los grados de perfección. El universo está jerarquizado ontológicamente; entre Dios, puro Ser simplicísimo, y la materia prima se insertan las inteligencias puras (los ángeles) y las formas materiales, y entre la naturaleza material y el ángel se sitúa la criatura humana[144]. Hay un *ordo* y un *gradus* en las cosas precisamente porque la diversidad de las cosas exige que no sean iguales. Cualquiera que observe con detenimiento la naturaleza puede darse cuenta de que la diversidad de las cosas se da *gradatim*; por encima de los cuerpos inanimados están las plantas, y sobre éstas los animales irracionales, sobre los cuales se encuentran las sustancias intelectuales. En cada uno de esos órdenes hay diversidad en la medida en que unos seres son más perfectos que otros. La gradación de perfección se dice siempre por relación a lo perfectísimo, el más y el menos se predican de algo por comparación a un máximo. Por el momento baste señalar aquí que la diferenciación entre los grados que componen la señalada jerarquía ontológica es resultado de la mayor o menor participación que cumplen respecto al Ser imparticipado: todas las cosas participan del Ser, y esas cosas se diversifican y se constituyen en grados por el mayor o menor grado de participación. Ese mayor o menor grado de participación es lo que constituye a todas las cosas, ordenadas en grados, en más o menos perfectas.

En las cosas que encontramos en el mundo podemos observar diferentes tipos de perfecciones. De éstas, hay unas que no pueden darse graduadas, como las perfecciones esenciales (genéricas o específicas); así, filosóficamente, no se puede decir que uno es más hombre que otro; se tiene la naturaleza humana o no se tiene, no cabe un término medio. Hay otras perfecciones que pueden darse graduadas, que se dan según *magis et minus*. Son de dos tipos:

143. *De Pot.*, q. 3, a. 5.
144. Cfr. para este punto Gilson, É., *El tomismo*, Pamplona 1978, p. 633.

1) perfecciones mixtas, es decir, que están mezcladas con imperfecciones; por ejemplo: la capacidad de razonar, la magnitud espacial, etc. Son perfecciones accidentales; tienen más o menos dentro de la misma especie;

2) perfecciones simples o puras, es decir, las que designan una perfección sin defecto, como la vida, el querer, el entender, la unidad, la verdad, la bondad. En la misma razón análoga se dan en diversos grados. Las perfecciones puras pueden ser trascendentales (se encuentran en todas las cosas) o no trascendentales (se refieren a unos determinados entes). Son perfecciones trascendentales: el ser, la verdad, la bondad, la belleza. Son perfecciones puras no trascendentales: la vida, el entender, el querer, etc.

Las perfecciones puras trascendentales del ser, la verdad, la bondad, etc., se encuentran *secundum magis et minus*, en todo el ámbito de la naturaleza; existen grados de perfección *secundum magis et minus*, entre el ser del hombre, el del animal y el de la planta; y lo mismo debe decirse de la verdad, bondad y belleza.

El punto de partida de la cuarta vía está limitado por Santo Tomás a las perfecciones trascendentales[145].

b) Las perfecciones trascendentales de las cuales Santo Tomás toma el punto de partida son –depende de las diversas formulaciones de la vía– en unos casos una sola y en otros varias; hay que decir que existe una abrumadora mayoría en favor del *esse* como punto de partida de la cuarta vía, a tenor de los lugares paralelos en los que aparece de una manera o de otra la prueba por los grados. Ello manifiesta que la perfección del ser, común a todos los seres y al mismo tiempo diversamente graduada es fundante de las demás perfecciones. Las perfecciones de todas las cosas, en último término, pertenecen a la perfección del ser[146]: «En la jerarquía de perfección que se encuentra en las cosas, en los entes (más allá de su aspecto formal: diferencias específicas o genéricas), se presenta una graduatoria en la posesión común de una perfección que es originaria de las otras perfecciones y fundante: la perfección diversamente participada del ser»[147].

No es cuestión de explicitar aquí la doctrina tomista de la perfección del ser[148]. Digamos únicamente lo necesario para poder seguir la explicación de la vía. El *esse* se compara a todas las perfecciones como lo participado al partici-

145. Lo cual no quiere decir que no pueda alcanzarse la existencia de Dios partiendo de perfecciones puras no trascendentales; de hecho él mismo en alguna ocasión se eleva desde el *intelligere humano* al *intelligere divino* (cfr. *De Spiritualibus creaturis*, a. 10 y *S.Th.*, I, q. 79, a. 4). Más todavía: esas perfecciones podrán ser aplicadas a Dios una vez demostrada su existencia; en Dios hay vida, entender, justicia, etc.

146. *S.Th.*, q. 4, a. 2, ad 3: «Omnium perfectiones pertinent ad perfectionem essendi».

147. Cardona, C., ob. cit., p. 56.

148. Véase el capítulo correspondiente del manual de *Metafísica* de Alvira, T., Clavell, L. y Melendo, T. ya citado. En orden a la profundización en la vía, cfr. González, Á.L., S*er y participación,* cit., pp. 105-131.

pante; el ser es anterior y más simple que todas las perfecciones y se compara a ellas como su acto. Las formas, que son actos respecto a sus correspondientes potencias, son, sin embargo, potencia respecto al ser: el ser es acto de las mismas formas (e incluso la misma forma puede llamarse acto por su relación al *esse*). El *esse* es la perfección de las perfecciones, precisamente porque es el acto de todos los actos; y el acto de suyo dice perfección. El *esse*, por ser acto primero y último, no es susceptible de recibir nada de fuera que le determine porque entonces estaría en potencia respecto de algo; por ello, el ser además de ser acto de todo acto, acto originario y último, es la plenitud de todas las perfecciones; el arquetipo de actualidad no es la forma, sino el ser: acto del ente en cuanto ente, acto y sólo acto, el último de los actos, respecto del cual no hay otro ulterior. Acto intensivo, el acto de ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, la actualidad de todas las formalidades de un ente, que por el *actus essendi* pueden ser predicadas en acto del ente; únicamente por el acto de ser se puede decir que el hombre es viviente, sabio, humilde, etc.

El ser es el fundamento de toda la dialéctica de las perfecciones que encontramos *secundum magis et minus*; el acto de ser intensivo es el principio motor de la cuarta vía.

c) El paso decisivo de la cuarta vía está en lo que Fabro llama el principio de la emergencia metafísica del acto de ser. La perfección del acto de ser es el fundamento de toda la consideración de las perfecciones graduadas. «Todas las cualidades, las formas, las especies, los géneros, las perfecciones puras... pueden ser consideradas respecto a un *magis et minus* no por sí mismas, en el ámbito mismo de su propia esfera, sino en cuanto son referidas al acto de ser, modos y grados de la perfección intensiva de ser y en el ser. El *esse*, la perfección del acto de ser, es el fundamento de toda esta dialéctica: porque el ser es el primer acto, el acto de todo acto y la perfección de toda perfección tanto predicamental como trascendental; siendo a la vez el acto más simple y universal y el más intenso. Esta es la noción más profunda y original que constituye el quicio de la metafísica de Santo Tomás»[149]. De ahí que la cuarta vía alcance el más alto nivel teorético cuando la perfección de que se parte y se analiza es la del *esse*, fundante de las demás. Naturalmente, que puede partirse de cualquier otra perfección trascendental (como el *unum, verum*, etc.) y ver así que las cosas del mundo tienen las perfecciones de modo parcial, más o menos; y, en consecuencia, aquellas perfecciones que admiten un máximo subsistente las deben tener recibidas *ab alio*, ya que si las tuvieran *per se* las tendrían en plenitud. Sin embargo, si ya se considera el ser como eje y motor de la prueba no son necesarios otros pasos, que son los que han debatido ampliamente tantos filósofos (nos referimos al paso de los grados al *maximum*, y al paso del *maximum* al

149. Fabro, C., *L'uomo...*, p. 247.

principium et causa), pasos que con toda facilidad se explican cuando se aferra la doctrina del *actus essendi* [150].

La noción de *actus essendi* se alcanza con la superación del orden formal; el acto de ser es caracterizado como acto y nada más que acto (el acto como perfección pura excluye toda potencialidad); únicamente al acto de ser le competirá ser y ser considerado acto puro. La perfección pura como tal, es decir, la perfección en cuanto es perfección pura, la perfección del ser cuando se la considera a sí misma y como tal con las exigencias propias de su «naturaleza» de acto, no puede ser más que única; pero la perfección del ser, el *esse* puro no debe ser concebido únicamente como tal, es decir único, sino que tiene que existir como tal. ¿Por qué? Precisamente porque es el acto de todo acto y de toda forma[151]. El *esse* puro es el único acto que subsiste separado. Ese acto de ser subsistente separado es Dios.

d) El principio platónico de la *perfectio separata* completado con el principio aristotélico del acto conduce a Santo Tomás a realizar la convergencia e identidad del *esse subsistens* (platónico) y el Acto Puro (aristotélico), y la misma «posición» de Dios habrá de ser caracterizada como *Esse est* [152]. Lo que acabamos de señalar es consecuencia del exacto entendimiento y fijación de la noción de *esse* intensivo. La Perfección pura Separada, el *Esse Separatum*, o mejor el principio de la *perfectio separata* se funda sobre la noción misma de acto de ser, como perfección pura y absoluta. «En la noción tomista del *esse* constitutivo intensivo se actúa y se cumple, por tanto, la teoreticidad pura de la verdad en la convergencia, siempre intentada y nunca alcanzada antes y después de Santo Tomás, de la forma platónica y del acto aristotélico: lo mismo que en el orden formal la forma es el acto de la materia, igualmente y más todavía en el orden real el *esse* es el acto de la esencia y de todas las formas. Y Dios no es ya la simple Forma pura del Bien, aislada en la posesión de sí, o la simple Vida y conocimiento absoluto que no vive más que de sí mismo, sino que es el *esse purum* que todo lo sustenta y mueve. Lo mismo que la forma emerge sobre la materia, del mismo modo el *esse* sobre la esencia: y lo mismo que la forma puede desvincularse de la materia y ser solamente forma, así el *esse* puede desvincularse de la esencia y ser puro *esse*, *esse separatum*. Es más, de todos los actos, únicamente el acto de ser (el *esse* intensivo) puede y debe ser separado y entre todos los actos únicamente el acto de ser puede y debe existir separado»[153]. Corolario, pues,

150. Cfr. González, Á.L., ob. cit., pp. 132-166 y 187-198, respectivamente, para la resolución de la dificultad teórica del paso de los grados al *maximum* y la resolución del paso del *maximum* al *principium et causa*.

Téngase presente que la comparación con el calor que pone Sto. Tomás en la formulación de la *S.Th.* es puesto como ejemplo gráfico, no porque deba haber un calor subsistente.

151. Cfr. Fabro, C., *id.*, p. 237; Cardona, C., *id.*, pp. 62 y ss.

152. Cfr., con los textos correspondientes de Sto. Tomás, una justificación amplia de todo este tema en mi libro citado, pp. 163-180.

153. Fabro, C., *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1968, p. 125.

de la exacta y profunda caracterización del *esse* intensivo es alcanzar el *esse ipsum* como única perfección pura separada, de modo que *Deus principalius nominatur per ipsum esse*.

e) Y sobre la noción de ser se apoya la dialéctica de la participación. Procediendo con orden y a partir de la formulación de la vía que se encuentra en el Comentario al Prólogo del Evangelio joánico, el núcleo de la prueba radica:

1.º) En probar la existencia de los entes por participación, o si se quiere, que sólo Dios es *per essentiam* y todo lo demás son entes por participación; y

2.º) Que el Ser por esencia es causa de los entes por participación.

En el primero de esos dos puntos se encuentra el núcleo de la metafísica tomista, que aquí sintetizamos a muy grandes rasgos[154]; partiendo de los entes de la experiencia (lo primero conocido es el ente singular y concreto) se puede ver que los entes no son el ser que tienen; el *esse* no se identifica con el ente. No es ser, sino que tiene un modo de ser; no es pura realidad, sino que es cierto grado de realidad. Es un *esse* el del ente que es parcial; el ente tiene el *esse partialiter*, o lo que es igual, el ente es por participación. La participación del ser es participación trascendental. La relación del participante a lo participado se explica con base en la relación potencia-acto; la profundización en el principio tomista: *Quandocumque aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur* lleva a la conclusión de que en último término la participación es, sobre todo, tener parcialmente el acto que otro tiene plenamente. La limitación de la perfección participada en el sujeto que recibe esa perfección no consiste solamente en una semejanza deficiente, en una aminoración formal, sino que comporta una composición de acto participado y potencia receptora. El acto recibido se diversifica según la naturaleza de la potencia. Aplicando la doctrina de la participación según la hemos desarrollado a la participación del ser, resulta que el ente (*id quod est*) puede participar porque está en potencia; por el contrario el *ipsum esse* no puede porque el *esse* es acto. Pero Dios es el *esse* sin mezcla alguna de potencialidad; todo lo que tiene lo tiene *per essentiam*, no tiene nada participado. Y por ser Dios Acto Puro funda toda participación y causa todos los seres. El ser, ilimitado mientras no se recibe en una potencia, puede participarse según las diversísimas esencias (*potentiae essendi*). Y los entes serán más o menos perfectos en la medida en que participan más o menos de la perfección del *esse*, que pertenece a Dios *per essentiam*. La gradación de seres proviene, pues, de su diversa participación en el *esse*. Que un ser sea graduado quiere decir que es de tal esencia; los seres son más o menos perfectos *secundum diversam participationem essendi*. Con la composición (y distinción real) en todo ente de esencia y ser, núcleo de la metafísica de Tomás de Aquino, se alcanza y explica el primer punto que debíamos probar: la existencia de los entes por participación. Y consecuencia derivada de ahí es la mayor profundidad

154. Cfr. González, Á.L., ob. cit., pp. 204-226.

de la prueba basada en la limitación en la razón de ser respecto a las demás vías[155]. Y de ahí también que en la cuarta vía por habernos situado en un nivel ontológico no sea formalmente necesario el paso del *regressus in infinitum*, base noética de las pruebas de Dios en Santo Tomás[156].

El segundo punto previsto que debíamos alcanzar, como hemos advertido hace un momento, es que el Ser por esencia es causa de los entes por participación, o mejor, que Dios es *causa totius esse*; diversas explicaciones podrían analizarse a partir de las expresiones de Tomás de Aquino: *Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur; omne quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam*. En diversos lugares, especialmente *C.G.* II, 15[157] aduce Santo Tomás cuatro razonamientos, el último de los cuales, basado en la doctrina de la participación, nos sitúa en la radical dependencia de los entes respecto al Ser. Con esa prueba se alcanza el último nivel teorético de la cuarta vía. Sólo Dios es *causa totius esse*, es la *causa essendi* de todos los entes, que son participados suyos. Es causa trascendental, es decir, causa del *esse*, y causa trascendental, que, por así decirlo, no es suficiente con que sea, sino que tiene el ser por esencia, es Acto Puro de Ser[158].

Existe, pues, para todas las cosas, una causa de su *esse* y de todas las perfecciones a la que llamamos Dios.

f) A partir de aquí, ya todo es descenso, o mejor, indicaciones para delimitar lo alcanzado. Y una de esas indicaciones más importantes radica en señalar que la participación no puede, por decirlo así, permanecer en su momento estático, sino que termina en su momento dinámico. El *Esse Ipsum*, la *Plenitudo essendi*, el Acto Puro o Ser por esencia, procede, como dice Santo Tomás, hacia las cosas de modo causal y, sin embargo, se queda en sí mismo. La causalidad trascendental, que es la dimensión dinámica de la participación trascendental, constituye la relación dinámica entre el Ser por esencia y el ente por participación. De ahí que el carácter fundamental de la causalidad es el de la absoluta dependencia o dependencia total, que comporta la primera diferencia-

155. La mayor profundidad de la cuarta vía con respecto a las demás se pone especialmente de relieve en relación a la tercera –con frecuencia contemplada como la más metafísica y por tanto especulativamente más convincente–; ésta parte de la afirmación de que la contingencia es el carácter propio de *quaedam entia* (los seres corruptibles); la cuarta, por el contrario, subraya el carácter dependiente, finito, participado de todo ente. Cfr. González, Á.L. ob. cit., pp. 226-230.

156. Naturalmente, puede hacerse compatible y explicitarse ese paso (cfr. González, Á.L., ob. cit., pp. 230-235) con la formulación básica de las vías: una vez que se demuestra que las perfecciones son causadas por algún agente extrínseco, no se puede hacer un tránsito al infinito en la serie de las causas esencialmente subordinadas. Pero no es necesario ese paso porque, como pone de relieve González Álvarez, A., ob. cit., pp. 257-258 la serie entera de las causas, de participantes y participados, ha quedado implícita en el mismo punto de partida.

157. Que Dios es *causa essendi omnibus* será objeto de tratamiento específico más adelante.

158. Cfr. la justificación pormenorizada, con referencia a los textos tomistas, en mi libro citado, pp. 205-212.

ción fundamental cumplida en la realidad, que es la del Ser por esencia y ente por participación; y punto de contacto es el *esse*, que es el primer y propio efecto de Dios. Pero esto ya no es cometido directo de la demostración de la cuarta vía, aunque está intrínseca y directamente relacionado con ella. Es lo que tradicionalmente se ha denominado consecuencia de la vía en orden a la determinación ulterior de los atributos divinos. Pero debe insistirse en que los temas que de ahí se derivan (la creación y la presencia fundante del ser en el ser del ente, la conservación en el *esse* para que la criatura no decaiga a la nada, etc.), más que mera consecuencia de lo anteriormente visto y señalado es algo que está intrínsecamente relacionado con la noción intensiva de ser y la doctrina de la participación[159]. Las implicaciones que ello lleva consigo no sólo son teoréticas, sino también vitales y religiosas, como se irá viendo a medida que estudiemos cada uno de esos temas.

Por ello, como ya ha sido advertido, la cuarta vía no es una vía más para demostrar la existencia de Dios, sino que representa mucho más: la precisa situación metafísica del ser participado, con las fundamentales consecuencias que de ahí se derivan para el hombre y su vida, respecto a Dios, su Origen y su Fin. Es la vía metafísica por excelencia.

* * *

Entre todos los caminos que Santo Tomás expone para remontarnos hasta Dios, ha sido la cuarta vía la más debatida y la que más interpretaciones ha tenido tanto por parte tomista como por la escolástica antitomista. En ella todo ha sido objeto de discusión; desde el mismo nombre, el contenido de las diversas formulaciones, cada uno de los pasos del argumento, si el primer paso de la formulación tradicional se mueve en la línea de la causalidad ejemplar y el segundo en el de la eficiente, o los dos son ejemplaristas; o que es puramente platónica (y por tanto no sería propiamente tomista) o que se reduce en el fondo al argumento ontológico, a la prueba por las verdades eternas de San Agustín, o intrínsecamente relacionada con las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios; o que sólo tiene valor demostrativo si se fundamenta en la prueba por la contingencia[160]. Pero casi todo ello corresponde a la filosofía del siglo XX. En los siglos pasados, sin embargo, no fue tenida en cuenta; en la escolástica y después de ella, en la consideración o refutación de las pruebas *a posteriori*, en la mayor parte de las ocasiones ni siquiera es mencionada y cuando Kant sistematiza su crítica a los argumentos racionales de la existencia de Dios, puede decirse que la defensa crítica que se hace de los argumentos contra la injusta clasificación kantiana, intenta poner de relieve el fundamento y contenido de las tres primeras vías (que corres-

159. Cfr. González, Á.L., ob. cit., pp. 250-274.

160. Cfr. González Álvarez, A., ob. cit., pp. 260 264, donde es especialmente relevante la crítica y contracrítica de Amor Ruibal; cfr. también mi libro citado, pp. 16-21; 130-139; 186-189.

ponderían a la prueba cosmológica en la síntesis kantiana) o a la quinta (prueba teleológica); la cuarta, no aparece por ninguna parte[161].

Sin embargo, con la revitalización de la filosofía tomista ha ido recuperando valor ante los ojos de los filósofos; puede decirse que ha sido en este siglo cuando se ha captado su verdadero significado y profundidad metafísica[162], hasta el punto de que se ha convertido en el metafísico campo de batalla en torno a la demostrabilidad y demostración efectiva de la existencia de Dios. Ha acontecido así porque, cada vez más, se la considera como la prueba más radicalmente metafísica, en la que, como hemos visto, se registra el *iter metaphysicum* radical hacia Dios. El hecho de que los puntos nucleares de la metafísica están intrínseca y directamente relacionados con la cuarta vía, como también he señalado ya, hace que esta prueba sea la prueba metafísica por antonomasia.

E. *La quinta vía*

La quinta vía parte de la experiencia de la finalidad de las cosas y llega a la existencia de Dios como Inteligencia ordenadora del mundo. Es la más sencilla de entender en los términos empleados por Santo Tomás, aunque su profundidad es inagotable, ya que implica también que todo y totalmente depende y procede o ha sido creado por Dios, y sobre la creación se basa la providencia universal que Dios ejerce sobre todas las cosas[163]. Por otra parte, la vía de la finalidad o teleológica ha sido la más utilizada por muy diversos pensadores de distintas corrientes filosóficas; es también la más accesible y popular.

Santo Tomás la formula de esta manera: «La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que las cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se pone de manifiesto porque siempre o muy frecuentemente obran de la misma manera para conseguir lo mejor; de ahí que llegan al fin no por azar, sino intencionadamente. Pero los seres que no tienen conocimiento no tienden al fin sino dirigidos por algún ser cognoscente o inteligente, como la flecha es dirigida por el arquero. Luego existe un ser inteligente por el cual todas las cosas naturales se ordenan al fin: a este ser llamamos Dios»[164].

161. Paradigma de ello es la clásica obra, por otros motivos excelente en muchos puntos, de F. Brentano, *Sobre la existencia de Dios*, traducida al castellano por A. Millán-Puelles, Madrid 1979, en la que el autor pasa revista entre otras cosas a los tradicionales argumentos *a posteriori*, con amplias y sutiles críticas a Hume, Kant, etc.; no aparece alusión alguna a la prueba por los grados de ser.

162. Gran parte del mérito en esa revitalización y muestra de la enorme profundidad metafísica de la cuarta vía, corresponde a los trabajos de C. Fabro, «Sviluppo, significato e valore della IV via» e «Il fondamento metafísico della quarta via», publicados en *Doctor Communis* en 1954 y 1965, respectivamente.

163. Cfr. Fabro, C., ob. cit., p. 239.

164. *S.Th.*, I, q. 2, a. 3. Cfr. *C.G.*, I, también en *C.G.*, I, 42 tratando de explicar que Dios es único, una de las argumentaciones está basada en el orden y gobierno del mundo.

El punto de partida está radicado en la finalidad de las cosas del universo[165]. Vemos efectivamente en el mundo seres que se dirigen a un fin; en el ámbito de la experiencia eso es algo que se pone de manifiesto al ver que obran de la misma manera para conseguir lo mejor; es decir, no obran por azar o casualidad sino intencionadamente; todo agente tiende hacia un efecto determinado, que tiene razón de fin. Sin embargo, la determinación del agente a realizar una acción es distinta en los seres espirituales y en los que no lo son. En los primeros, al tener inteligencia se mueven a sí mismos al fin propuesto y que antes han concebido en su inteligencia; en cambio los agentes naturales, aun obrando por un fin, no se lo predetermina ya que no lo conocen; están como determinados por otro y no por sí mismos[166]. Precisamente el inicio de la vía está constituido por la actuación finalizada en los entes que carecen de conocimiento. De otra manera: todo tiene racionalidad, "logos", orden, leyes.

Con estos datos, el razonamiento es sencillo:

a) Todas las cosas, incluso las que carecen de inteligencia, están finalizadas.

b) El orden implica inteligencia. Dicho de otro modo: al ser el fin lo primero en la intención y lo último en la consecución, la presencia del fin sólo puede ser intencional, es decir, en alguna inteligencia. El fin de todas las cosas –al ser causa antes de ser realizado– deberá estar en la mente de un ser inteligente.

c) A ese ser inteligente le llamamos Dios.

Dos precisiones. La primera es que podría alguien estar tentado de decir que el ser inteligente que causa la ordenación a un fin de los seres que carecen de conocimiento es el hombre, y no sería necesario recurrir a Dios. Aparte de que en el transcurso de la historia ningún filósofo ha lanzado esa objeción a la vía de la finalidad (y la vía ha tenido multitud de objeciones e interpretaciones), ya que con ello lo único que se consigue es desplazar el problema, es patente que la mayoría de los seres naturales que carecen de conocimiento no son ordenados a un fin por el hombre. Y los que lo son, obligan a plantear el problema de nuevo, por-

165. Cfr. sobre el tema Alvira, R., *La noción de finalidad*, Pamplona 1978.

166. He aquí dos textos de Santo Tomás que ayudarán a entender lo dicho; el primero se encuentra en *C.G.*, III, 2 (*quod omne agens agit propter finem*). «Todo agente obra o por naturaleza o por inteligencia. No hay duda de que los que obran intelectualmente lo hacen por un fin, ya que conciben antes en el intelecto lo que llevarán a cabo por la acción, y obran a partir de esa previa concepción. Eso es lo que se llama obrar intelectualmente. Pero lo mismo que en el entendimiento que concibe previamente algo, existe una semejanza total del efecto al que llegará mediante la acción, del mismo modo en el agente natural preexiste una semejanza natural del efecto por lo que la acción se determina a ese efecto, pues el fuego engendra el fuego y la oliva, la oliva. En consecuencia, así como el agente que obra de modo intelectual tiende, mediante su acción a un fin determinado, del mismo modo tiende el que obra de modo natural».

El segundo texto se encuentra en el capítulo siguiente: «Quien obra intelectualmente, obra como determinándose previamente su fin, pero el agente natural, aunque obre por un fin, como hemos probado en el capítulo precedente, sin embargo no se determina a sí mismo el fin, ya que no conoce la razón de fin, sino que se mueve al fin que otro le ha determinado». *C.G.*, III, 3.

que no puede decirse que dependan absolutamente de la inteligencia humana; ¿y a la inteligencia humana quién la ordena a un fin?

De ahí surge la segunda precisión; en la vía, tal como la hemos encontrado formulada, falta el paso denominado imposibilidad de un proceso al infinito, que en este caso sería de la serie de entes inteligentes que a su vez son dirigidos. No hay inconveniente en plantearlo, y se verá que puede ser resuelto con base en las mismas razones ya expuestas al tratar de ese paso en vías anteriores. Pero «no lo hace así, quizá en gracia a la brevedad, y más probablemente porque, puesto que el punto de partida de la demostración es la presencia de regularidad, orden e intencionalidad en los seres irracionales en general, la necesidad de poner últimamente una providencia para todo el mundo es una evidencia inmediata»[167]. Se concluye, pues, en la existencia de una Inteligencia Suprema ordenadora, que responde a la definición nominal de Dios.

* * *

La prueba por la finalidad es, sin duda, la más antigua de las demostraciones de la existencia de Dios, la más fácil de entender, la que provoca en cualquier espíritu con suma facilidad el ascenso hasta el Absoluto, como resultado de que el orden existente en la naturaleza muestra un fin que no puede ser inmanente, sino que remite a Dios como finalidad de toda criatura. Kant, que, como vamos a ver, no admitirá esta prueba dijo de ella que era un argumento firme y bellísimo[168]; lo que supone esta prueba es algo grandioso e impresionante y que –enfáticamente observa el Kant precrítico– a un ser racional no le permite dudar ni siquiera un momento de la verdad que señala[169]. Siempre la trató con admiración y respeto; en la *Crítica de la Razón Pura* la llama «la más antigua, la más clara y la más conforme a la razón humana común»[170]. A continuación se hace una síntesis de la desigual fortuna que ha tenido la prueba con posterioridad a Santo Tomás.

El principio de que todo agente obra por un fin encuentra, en la escolástica decadente, con Ockham una formulación neta: las causas naturales producen determinados efectos porque tienen tal naturaleza; por tanto se requiere un previo conocimiento del efecto[171]. Es el punto de partida de la larga lucha en la filosofía moderna y contemporánea entre el finalismo y el antifinalismo.

167. Gilson, É., ob. cit., p. 98.

168. Cfr. Kant, I., *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios*, cit., p. 155.

169. Cfr. *id*., p. 158: «Encierra un firme y bellísimo principio demostrativo; solo que jamás podrá gozar de la fuerza de una verdadera demostración» (*Id*., p. 158).

170. *Crítica de la Razón Pura*, A 623, B 651.

171. Ockham, G., *Quodlibeto II*, 2: «causa mere naturalis, quae ex natura sua determinat sibi certum effectum et non alium, non requirit praecognoscentem neque ductorem saltem ratio naturalis non concludit quod requirat».

Descartes llegó a considerar el finalismo en la naturaleza como algo ridículo y estúpido[172], la finalidad no valdría más que para la moral; en lo físico sólo hay causas eficientes; las causas finales son estériles en la investigación científica. El mecanicismo cartesiano es consecuencia de la reducción de la esencia de los cuerpos a extensión; el movimiento que hay en el mundo, constante, se explica por la causalidad eficiente; y el orden existente no es más que una consecuencia fáctica, un resultado accidental de las causas eficientes transmisoras del movimiento y de las leyes del movimiento[173].

Metafísica antifinalista por antonomasia es la de Spinoza; la finalidad es un producto de la fantasía humana[174]. La identificación rigurosa del mundo con Dios hace en último término que, como Dios no puede proponerse fines exteriores a sí mismo, no haya finalidad en la naturaleza; y el hombre y sus operaciones deben también ser considerados como un entramado dentro del mecanismo general que rige la naturaleza; no teniendo libertad, no tiene fin: está completamente determinado en sus causas. En una ontología panteísta, entretejida por un mecanicismo y determinismo rígidos, no cabe más que el rechazo absoluto de toda finalidad. A la postre, este resultado no podía ser de otro modo, una vez que en el inicio puso de manifiesto su famosa proclama: *Nego experientiam*.

Las causas finales fueron restauradas por Leibniz, quien criticó el mecanicismo cartesiano y el determinismo geométrico de Spinoza. El mecanicismo y el finalismo son complementarios, armónicos[175]. El reconocimiento de la causalidad final llevará a Leibniz precisamente a una prueba de la existencia de Dios[176], aunque ciertamente nada tiene que ver con la quinta vía tomista, pues la prueba leibniziana desemboca en una prueba por la armonía preestablecida, o en la con-

172. Descartes, R., *Principia*, III, 3: «quamvis enim in ethicis sit pium dicere, omnia a Deo propterea nos facta esse, essetque plane ridiculum et ineptum id in Physica considerare supponere».

173. Sin embargo, el mecanicismo cartesiano no niega la existencia del orden existente, que el cosmos no tenga fines, puesto que Dios es providente, dirige y gobierna las cosas; las leyes del movimiento son producto de Dios. Se trata de una típica apelación a un *Deus ex machina*; es sencillamente incoherente la postura cartesiana del mecanicismo al que se añade la doctrina metafísica de un Dios arbitrario. Sus sucesores se encargarán de la eliminación de ese Dios, quedándose con el mecanicismo.

174. Cfr. Spinoza, B., *Ethica*, 1.ª parte, Apéndice.

175. «Las almas actúan según las leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan de acuerdo con las leyes de las causas eficientes del movimiento y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, están en mutua armonía». *Monadología*, 79, G. 6, 620.

176. En los *Principios de la naturaleza y de la gracia*, n.º 11, señala Leibniz: «La suprema sabiduría de Dios le ha hecho elegir las leyes del movimiento más adaptadas y más convenientes a las razones abstractas o metafísicas... y es evidente que por la sola consideración de las causas eficientes, o de la materia, no se puede dar razón de las leyes del movimiento descubiertas en nuestro tiempo, y una parte de las cuales ha sido descubierta por mí mismo. Mas he encontrado que es preciso recurrir también a las causas finales y que estas leyes no dependen del principio de necesidad, como las verdades lógicas, aritméticas y geométricas, sino del principio de conveniencia, es decir, de la elección de la sabiduría y es una de las más eficaces, más sensibles pruebas de la existencia de Dios para quienes puedan penetrarla».

sideración de que el orden actual del mundo es producto de la elección divina entre todos los posibles mundos u órdenes de mundos que podían ser creados; el actual es consecuencia del principio de lo mejor, al que está sujeta la voluntad divina.

Wolff, seguidor de Leibniz, fue precisamente quien empezó a llamar prueba teleológica al argumento basado en la finalidad. Hume criticó el argumento teleológico. A comienzos del siglo XVIII surgió el nuevo nombre de físico-teológico, argumento fundamental de la corriente doctrinal denominada físico-teología, corriente que pretendía demostrar la existencia y atributos divinos por las obras de la creación; con base en la armonía y el asombroso espectáculo que produce la naturaleza es preciso remontarse a Dios como autor. Esta corriente, muy influyente en Inglaterra y Francia en el último tercio del siglo XVII y en toda la primera mitad del XVIII, es también conocida con el nombre de *Theologia naturalis*. El argumento de los físico-teólogos y la prueba teleológica coinciden en el fondo.

Precisamente en la crítica que Kant va a realizar de esta prueba lo que tiene ante sus ojos es la físico-teología de su tiempo. Ya en el *Beweisgrund* (1763) señala que el concepto de armonía y el orden de la naturaleza y su finalidad es bello e interesante, pero es preciso perfeccionarlo pues se ha abusado mucho de él por parte de la teología física[177]; pero el propio Kant precrítico terminará por abandonarlo como prueba demostrativa.

La crítica de Kant a la prueba teleológica en su *Crítica de la Razón Pura* puede sintetizarse así: Es cierto que se encuentra en el mundo por todas partes signos de un ordenamiento finalista, que tiene que ser absolutamente ajeno a las cosas del mundo; la teleología que, ciertamente, no puede ser una consecuencia de las mismas cosas mundanas, está puesta en el mundo de modo contingente; luego debe haber un principio racional ordenador. Kant hace un significativo quiebro: pasa de la finalidad a la contingencia: «Vemos por doquier una cadena de causas y efectos, fines y medios, de regularidad en el nacer y en el morir. Y toda vez que ninguna cosa llega por sí mismo al estado en que se halla, todo hace siempre referencia ulterior a otra cosa como a su causa, y ésta, a su vez, hace ne-

177. Cfr. Kant, I., *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios*, cit., pp. 98 y ss. Se abusa de ese maravilloso argumento –señala Kant– cuando se considera que absolutamente todo, cada cosa particular de la naturaleza, debe ser explicado como si fuese algo directamente previsto por Dios, y se llama en causa a Dios para explicar todo lo que sucede en la naturaleza, lo cual, en el fondo, sería minusvalorar a Dios. La sorna de Kant es grande en los párrafos siguientes (cfr. *id*., p. 104), pero esas burlas permiten percibir que no entendía la compatibilidad de la Providencia absoluta de Dios con las explicaciones racionales, cada vez mayores, a medida que se conoce mejor la naturaleza. La Providencia es inmediata en cuanto a la concepción y se ejerce a través de causas segundas, y salvada la libertad de lo creado; el hecho de que los misterios de la naturaleza pueden ser explicados cada vez más progresivamente no quita nada a la Providencia de Dios.

Por otra parte, toda esa corriente de la *Físico-teología* era una doctrina harto insuficiente desde una perspectiva metafísica.

cesaria de hecho la misma investigación. De este modo, el universo se hundiría en el abismo de la nada si no admitiésemos algo que, subsistiendo por sí mismo originaria e independiente, fuera de esta infinita contingencia, sostuviese el universo, y al propio tiempo, como causa de su origen, asegurase su duración»[178].

Pero, para Kant, la prueba no puede ser válida por los dos siguientes motivos: a) porque no llega más que a un ordenador sabio; a lo más que alcanza es a un arquitecto del mundo, y no un creador, por cuanto se considera la ordenación del mundo y no la creación; b) porque apela a la prueba cosmológica, en su intento de probar que el arquitecto del mundo es un Ser Necesario; y mediante la cosmológica se fundamenta en la prueba ontológica, cuando intenta determinar la esencia de ese Ser Necesario[179].

Sin embargo, es preciso señalar la desfiguración que realiza Kant de la prueba de la finalidad. Esta no llega a un arquitecto del mundo porque no se fundamenta en la comprobación de un orden extrínseco de cosas, sino en un orden intrínseco que no es explicable por un mero arquitecto del universo. Ya Hegel dio cumplida respuesta a esa formulación kantiana en sus *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*[180]. La prueba no termina en un demiurgo ordenador del cosmos, sino en Dios creador. Kant no ha comprendido tampoco el significado de la vía de la finalidad; ésta no se fundamenta en la contingencia y, de modo remoto, en el argumento ontológico, como puede fácilmente ponerse de manifiesto viendo cada uno de los pasos que Tomás de Aquino realiza, tal como más atrás fueron expuestos.

La exuberante historia de esta prueba no acaba aquí. Más modernamente ha habido otras críticas y contracríticas, si bien algunas de éstas están muy alejadas del espíritu y la letra del argumento metafísico de la finalidad. Así el mecanicismo evolucionista (o evolucionismo mecánico) de Spencer y el evolucionismo de Darwin, magistralmente criticado por Brentano[181].

Digamos, finalmente, que la prueba teleológica es a veces confundida con la que históricamente se ha denominado prueba por el designio, que consistiría en el intento de demostrar la existencia de Dios mediante el designio que Dios ha tenido para este mundo al crearlo; dicho designio se manifiesta en el orden de

178. *Crítica de la Razón Pura,* A 622, B 650.

179. «Por tanto la prueba físico-teológica se funda en la prueba cosmológica, y ésta, a su vez, en la prueba ontológica de la existencia de un Ser único originario como Ser Supremo, y puesto que fuera de estas tres vías no permanece abierta otra vía a la razón especulativa, entonces la prueba ontológica, fundada en meros conceptos puros de la razón, es la única posible en caso de que sea posible en general, una prueba de una proposición que transcienda, en medida tal, todo uso empírico del intelecto».

180. Cfr. ed. cit., Apéndice B, «La demostración teleológica», pp. 234-255.

181. Cfr. Brentano, F., *Sobre la existencia de Dios,* cit., pp. 312-350. Para una visión más amplia del contenido y significado de la prueba teleológica, *vid*. el completo desarrollo del argumento que Brentano hace en esa misma obra, pp. 237-382; es, a mi juicio, la parte más lograda de ese libro.

la naturaleza creada. Defendieron este tipo de prueba entre otros, Leibniz, Wolff y Newton, y fue criticada por Hume[182]; en el fondo esta prueba es una variante de la prueba teleológica.

C. OTRAS DEMOSTRACIONES CLÁSICAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

A lo largo de la historia ha habido otras múltiples demostraciones de la existencia de Dios. Vamos a explicitar a continuación las que consideramos más importantes.

1. La prueba de las verdades eternas

San Agustín empleó muchos caminos para demostrar la existencia de Dios. Sin embargo, la prueba que se ha considerado como más propia suya es la denominada de las verdades eternas, que con posterioridad a él ha sido defendida por numerosos filósofos, como San Anselmo, Malebranche, Leibniz, etc. En síntesis puede formularse así[183]:

En las criaturas podemos observar normas invariables de belleza, de bondad, de justicia, etc.; en un plano ya no sensible sino inteligible, es fácil darse cuenta de leyes inmutables en matemáticas, derecho, etc. Y todavía por encima de éstas, se encuentran los primeros principios morales. Todas ellas son verdades necesarias, inmutables y eternas. Pero la necesidad, inmutabilidad y eternidad de esas verdades no puede radicar en las cosas, ni siquiera en el mismo hombre, ya que estos son contingentes, mutables y limitados en el tiempo. Si existen por encima del espíritu humano deben fundamentarse en un ser inmutable, necesario y eterno (Dios), pues «separadas» no pueden darse; sería un sacrilegio considerar que Dios cuando creó el mundo lo hiciese contemplando las razones de las cosas fuera de sí mismo. Luego esas verdades eternas tienen su fundamento en Dios, que es la verdad misma.

Así expuesto el argumento de las verdades eternas, aun no siendo enteramente apriorístico, en último término tiene el mismo defecto de fondo del argumento ontológico: el tránsito de lo ideal a lo real. Pues las propiedades de eternidad, inmutabilidad y necesidad de las verdades hay que ponerlas en el mismo plano de la realidad de las cosas, y no en un plano ideal, como hace el argumento. Lo cual no quiere decir, sino todo lo contrario, que la verdad de las cosas no posea necesidad,

182. Cfr. a este respecto Hurlbutt, R.H., *Hume, Newton and the design Argument*, Lincoln 1965.

183. Pueden verse algunos textos significativos en *Confesiones* l. 7, c. 14; *De vera religione,* c. 30-31; una larga exposición del argumento se encuentra en *De libero arbitrio,* c. 3-20.

inmutabilidad y eternidad. Más todavía, puede fundarse una válida prueba metafísica de Dios a partir de la verdad de las cosas, como hace Santo Tomás en la cuarta vía («se encuentra en las cosas algo que es más o menos verdadero»: limitación en la razón de verdad) o incluso un tránsito de la verdad finita a la infinita, como también hace Tomás de Aquino en el argumento que denomina *ex incomprehensibilitate veritatis* en el Prólogo al *Comentario del Evangelio de San Juan*. Ambos argumentos nada tienen que ver con el de las verdades eternas. Este puede adquirir valor metafísico si, cambiando entonces radicalmente, se fundamenta en el ser como tal, para de ahí ascender a Dios, que efectivamente es la Verdad misma.

La prueba agustiniana de las verdades eternas ha sido defendida por numerosos filósofos, como San Anselmo[184], San Buenaventura[185], Malebranche[186], Leibniz[187], etc. Las matizaciones y puntualizaciones hechas a la prueba agustiniana son también aplicables a ellos.

2. Prueba por la conciencia de la ley moral natural

Suele ser conocido con el nombre de argumento *deontológico*. En síntesis, este argumento en formulación similar a la de las vías, puede exponerse así: es manifiesta la existencia de la ley moral natural en la naturaleza humana; la ley natural no tiene en sí su fundamento sino que necesariamente es causada o participada; y no pudiéndose proceder al infinito en las causas legisladoras o produc-

184. San Anselmo, en seguimiento de San Agustín, en su *Dialogus de Veritate* señala que la Verdad eterna y subsistente que es Dios es causa de la verdad ontológica que poseen todas las criaturas.

185. San Buenaventura, en su *De Mysterio Trinitatis*, en *In Hexaëmeron* y en el *Itinerarium mentis ad Deum* muestra la existencia de Dios, con variantes, con base en la existencia de verdades. Toda verdad, si es tal, solamente puede ser vista merced a la Verdad primera; el entendimiento puede captar verdades, solamente guiado por la Verdad misma. El entendimiento humano puede captar verdades eternas y alcanzar certezas sólo mediante la iluminación que Dios, Suma Verdad, concede a todo hombre.

186. El ontologismo de Malebranche considera que se ven en Dios *las ideas de las verdades eternas:* «No decimos que vemos a Dios al ver las verdades, como dice San Agustín, sino, al ver las ideas de esas verdades. Porque las ideas son reales... Así, según nuestra opinión, vemos a Dios cuando vemos verdades eternas; no porque esas verdades sean Dios, sino porque las ideas de las que aquellas verdades dependen están en Dios. Y quizá también San Agustín entendió esto así» (*Recherche de la verité,* 3, 2, 6). Dios sería el lugar de las ideas. Por ello este argumento, variante del de las verdades eternas, ha sido llamado *argumento ideológico*; fue también defendido por Rosmini –cfr. su *Sistema filosófico*, parág. 179–, a partir de lo que llama la forma ideal del ser, que siendo eterna, requiere un sujeto eterno y absoluto, es decir, Dios.

187. Leibniz, G.W., en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, lib. 4, c. 11 escribió: «Las verdades necesarias, siendo anteriores a la existencia de los seres contingentes, deben estar fundadas en la existencia de una sustancia necesaria». Cfr. también *De rerum originatione radicali,* G. 7, 305; *Monadología,* 43, en G. 6, 614. Cfr. Fernández, M.ª S., «La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas», en *Las pruebas del Absoluto en Leibniz*, cit., pp. 159-204. En realidad, el argumento leibniziano es poco claro, pues en ocasiones se confunde con el argumento modal o de las posibilidades, trasvasando principios de uno a otro con tal facilidad que muchas veces se identifica con él, apelando al argumento ontológico.

toras, es preciso admitir la existencia de una primera causa legisladora. Esta se denomina ley eterna, que se identifica con Dios.

Consta la existencia de una ley natural impresa en la naturaleza humana, que regula las acciones propias del hombre; no es de este lugar la demostración de este aserto; admitido esto, lo que se trata de probar es que ese hecho remite a la existencia de Dios. La ley moral natural es dada con la naturaleza humana; de ninguna manera es ella autosuficiente, sino que depende en última instancia de un principio superior que le sirve de fundamento y del que es participación. No se la puede considerar independiente de un principio legislador; el intento de considerarla autosuficiente (*etsi Deus non daretur*) a la corta o a la larga ha conducido a la negación misma de la ley natural. Por otra parte, ese fundamento que tiene que poseer no está en la razón humana, bien que efectivamente sea racional; quiere decirse que no es la razón su fundamento, ni tampoco lo es ningún otro elemento conectado con ella (p. ej.: la voluntad, el *bonum in communi* al que se dirige la voluntad, etc.) que son asimismo causados. Tiene que existir un principio legislador que la haya causado. Por las mismas razones expuestas al hablar de las vías, no se puede proceder al infinito con una serie de causas legisladoras de la ley natural. Interesa poner de relieve que no se trata de buscar un supremo legislador, es decir, esta prueba no es la quinta vía, sino que a partir del hecho de la ley moral natural debe accederse a un principio legislador que sea causa de la ley natural.

Ese principio legislador recibe el nombre de ley eterna. Precisamente la ley natural se define como participación de la ley eterna en la criatura racional. Y la ley eterna no es algo emanado, causado o participado, sino que se identifica con Dios: es la misma razón de la sabiduría divina en cuanto directiva de todos los actos.

3. Prueba por el deseo natural de felicidad

Es conocido con el nombre de *argumento eudemonológico*. Se acostumbra a poner en el inicio de esta prueba aquellas famosas palabras de San Agustín de *Confesiones* 1,1: «porque nos hiciste Señor para ti, nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti». La aspiración, el anhelo de felicidad, natural en todo hombre, supondría la existencia de lo aspirado y anhelado; es así que el hombre siente por necesidad natural el deseo de Dios, porque El es su felicidad; luego existe Dios.

Como tal argumento independiente no tiene valor demostrativo de la existencia de Dios. Si se intenta reducirlo a alguna de las vías tomistas, el argumento del deseo natural de felicidad queda *ipso facto* destruido en cuanto argumento. La frase agustiniana citada es certísima, pero supone ya demostrada la existencia de Dios («nos hiciste Señor para ti»); también es verdad que Dios es

la felicidad del hombre y que el hombre naturalmente desea a Dios, pero eso no es propiamente una demostración: para llegar a la demostración de la existencia de Dios es necesario partir de los efectos. Como dice Santo Tomás: «Verdad es que tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre, y puesto que el hombre, por ley de su naturaleza quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea. Pero esto no es, en realidad, conocer a Dios, como tampoco conocer que alguien llega no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y de hecho muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste para unos en las riquezas, para otros en los placeres, y para otros en cualquier otra cosa»[188]. Santo Tomás parece rechazar el argumento por el deseo natural de felicidad como metafísicamente demostrativo de la existencia de Dios.

4. Prueba del consentimiento universal

También denominado *argumento histórico*, considera que la existencia de Dios es clara a partir del hecho de la admisión o consentimiento universal que los hombres de todas las épocas han tenido de Dios. En el alma de todos los hombres existiría la conciencia de la existencia de Dios. Esta prueba fue consagrada por Cicerón (aunque procede del estoicismo) al escribir: «*omnibus innatum est in animo quasi insculptum esse Deos*»[189]. La prueba como tal no tiene fuerza demostrativa, filosóficamente considerada, por cuanto no puede conducir a una certeza real, sino en todo caso a una gran probabilidad.

188. *S.Th.*, I, q. 2, a. 1, ad 1. Cfr. una argumentación similar en *C.G.*, I, 11
189. Cicerón, *De natura deorum*, II, 5.

PARTE II

LA ESENCIA DE DIOS

Capítulo III
La cognoscibilidad de la esencia de Dios

Una vez que se conoce que algo existe, queda todavía por saber qué es. Demostrada la existencia de Dios, procede preguntarse por su esencia. Pero, en primer lugar, ¿podemos acceder al conocimiento de la esencia divina? Y si podemos conocer a Dios, ¿cual es la vía de acceso a lo que podemos saber de la esencia divina?

El punto de partida de la cognoscibilidad de la esencia divina es el término de las vías que demuestran su existencia. Dios se nos manifiesta como Acto Puro de Ser, Ser Subsistente, Primera Causa Incausada, etc... Y lo que se nos ofrece en ese punto final de cada una de las vías es Dios como absolutamente trascendente, Ser Separado, Absoluto, y como tal radicalmente fuera de las causas de los efectos de los que hemos partido para llegar hasta El. De ahí nace precisamente la *incomprehensibilidad* de Dios, pues se dice que algo es comprehendido cuando es completamente abarcado por la inteligencia, es decir, cuando es conocido en la misma medida en que es cognoscible.

Pero incomprehensiblidad no quiere decir incognoscibilidad; algo es incognoscible cuando es radicalmente inalcanzable por el conocimiento. Pero de Dios al menos podemos conocer que es primera causa de las cosas, primer motor inmóvil, etc..., y debiendo haber semejanza entre la esencia del efecto y la naturaleza de la causa, ello es suficiente para señalar una cognoscibilidad de la esencia divina, si bien sea relativa y limitada.

Dividimos este tema en los siguientes apartados:

1. Incomprehensibilidad y cognoscibilidad de Dios.
2. Caracter analógico de nuestro conocimiento de Dios.
3. El triple modo analógico del conocimiento de Dios.
4. Inefabilidad de Dios y nombres divinos.
5. El nombre *Qui est* es el nombre más propio de Dios.

1. Incomprehensibilidad y cognoscibilidad de Dios

A. *La incomprehensibilidad de Dios*

La incomprehensibilidad es trascendencia respecto al conocimiento creado, derivada y correlativa a la trascendencia metafísica. La suprema excedencia de Dios, su trascendencia, lleva aparejada la imposibilidad de que nuestro conocimiento pueda alcanzar lo que Dios es. Un entendimiento creado no puede ver con sus fuerzas naturales la esencia divina[1]; en esta vida, nuestro conocimiento de la esencia divina no puede ser perfecto y adecuado, puesto que nos remontamos hasta Él por el camino que lleva del efecto a la causa, y la Causa Primera que es Dios es absolutamente trascendente: «Y aunque este espejo, que es la mente humana, represente de más cerca a Dios que las criaturas inferiores, no obstante, el conocimiento de Dios que puede suministrar la mente humana no supera el género de conocimiento que parte de las cosas sensibles; pues incluso el alma conoce su propia esencia partiendo del conocimiento de las naturalezas sensibles... Luego por este camino no puede conocer a Dios de una manera más elevada que la de conocer la causa por el efecto»[2].

Las razones por las cuales no podemos conocer qué sea Dios se fundamentan, pues, en que el entendimiento creado tiene su origen en los sentidos «y por ello sólo puede alcanzar hasta donde pueda llevarle lo sensible. Lo sensible no puede elevar la inteligencia hasta ver la esencia divina, porque las criaturas sensibles son efectos que no se equiparan con el poder de su causa. De ahí que a partir del conocimiento de lo sensible no pueda conocerse todo el poder de Dios ni, por tanto, ver su esencia»[3]. Además, el entendimiento humano sólo puede conocer perfecta y adecuadamente las cosas que tienen forma en una materia, ya que nuestro intelecto tiene el ser en una materia corporal: «lo connatural al entendimiento creado es conocer las naturalezas que tienen ser en una materia concreta, pero no en cuanto están concretadas en tal materia individual, sino en cuanto abstraidas de ella por la acción del entendimiento, por lo cual con el entendimiento podemos conocer las cosas en su ser universal, a lo que no pueden alcanzar los sentidos»[4]. El objeto adecuado del entendimiento, pues, se refiere a cosas que tienen forma en materia, y no al Ser Subsistente. De ahí que sea necesario concluir que el mismo Ser Subsistente sólo es connatural al entendimiento divino y que está fuera del alcance de todo entendimiento creado.

La cognoscibilidad o inteligibilidad de una cosa radica en su actualidad; algo es cognoscible en cuanto está en acto: *unumquodque est cognoscibile secundum quod est in actu*[5]. Precisamente por ello, Dios, que es Acto Infinito, Puro

1. Cfr. *S.Th.,* I, q. 12, a. 4.
2. *C.G.,* III, 47.
3. *S.Th.*, I, q. 12, a. 12.
4. *Id.*, a. 4.
5. *Id.*, a. 1.

Acto, es infinitamente cognoscible: por sí mismo es lo más cognoscible. Pero algo absolutamente cognoscible en sí puede no ser cognoscible para un determinado entendimiento, por defecto de éste; «y así, por ejemplo, el murciélago no puede ver lo que hay de más visible, que es el sol, a causa precisamente del exceso de luz»[6]. Dios es infinitamente cognoscible, y por tanto sólo es comprehensible para una inteligencia infinita. El mismo ser subsistente sólo es connatural al entendimiento divino.

Si Dios, infinitamente cognoscible en sí mismo, fuese comprehendido por un entendimiento creado, resulta que la esencia divina quedaría «encerrada», no rebasaría, los términos del entendimiento creado, puesto que lo comprehendido nunca excede los términos del que lo comprehende[7].

Dios es, pues, incomprehensible para toda inteligencia creada. Para poder ver la esencia de Dios es necesario que el entendimiento creado sea provisto de una luz (*lumen gloriae*). La expresión de *I Io.*, 3, 2: «Le veremos tal cual es», no implica que los bienaventurados en la gloria vean, comprehendiéndola, la esencia de Dios. Los bienaventurados de la gloria ven la esencia de Dios, unos con más perfección que otros (depende de la intensidad del *lumen gloriae*), pero ni siquiera así comprehenderán la esencia de Dios, por cuanto un entendimiento creado, aun dotado de esa luz necesaria para ver la esencia de Dios, sigue siendo finito, y asimismo es finita la luz de la gloria de que ha sido dotado. Es imposible, pues, que nadie conozca infinitamente a Dios y, por lo tanto, que lo comprehenda[8].

B. *La cognoscibilidad de lo que Dios es*

Aunque no es posible un conocimiento comprehensivo de lo que es Dios, sin embargo el hombre puede tener un conocimiento verdadero sobre Dios. «De Dios podemos conocer sólo aquello que las criaturas sensibles nos manifiesten: éstas no pueden, en absoluto, manifestar la esencia divina (el *quid sit*), porque distan de ella infinitamente, sino sólo la existencia de Dios (el *quia est*) y los atributos abstractos (la unidad, la simplicidad, la bondad...), que están estrechamente en conexión con aquella. Sin embargo, este conocimiento no se resuelve en un jeroglífico, en un mero símbolo, sino que está dotado de significado propio. Fue error del deísmo reducir la divinidad a mero arquitecto del universo, pura razón abstracta e impersonal, inaccesible a todo significado de genuino contenido humano.

La concepción tomista y católica, aun reconociendo que nuestro conocimiento de Dios es más bien de naturaleza negativa (*quid Deus non sit*) que po-

6. *Ibid.*
7. Cfr. *C.G.*, III, 55.
8. Cfr. *S.Th.*, I, q. 12, a.7.

sitiva (*quid sit*), afirma que se trata de un conocimiento en el sentido más explícito y de significado genuinamente humano[9].

La incomprehensibilidad de Dios para el hombre no supone que Dios sea incognoscible, sino que, por el contrario, es incomprehensible, como ha sido señalado, por ser infinitamente inteligible o cognoscible. La inteligencia humana puede conocer la existencia de Dios como Causa, a partir de las criaturas. En esta vida podemos conocer a Dios por la razón natural. En el mismo lugar en el que Sto. Tomás señala que nuestro conocimiento natural tiene su principio en los sentidos y por ello sólo puede alcanzar hasta donde puedan conducirle las cosas sensibles, añade: «Sin embargo, como son efectos suyos y de Él dependen como de su causa, pueden llevarnos a conocer la existencia de Dios y lo que necesariamente ha de tener en su calidad de causa primera de todas las cosas»[10].

Son también, por tanto, las cosas creadas la fuente de nuestro conocimiento de lo que Dios es. Ahora bien, «una cosa se conoce de dos maneras –señala Sto. Tomás–; una por su propia forma, de modo que el ojo ve la piedra por la especie de la piedra; la otra por la forma de otra cosa semejante a ella, del modo como la causa se conoce por la semejanza del efecto, como el hombre por la forma de su imagen»[11]. No es posible conocer a Dios por su forma propia, en ninguna de las modalidades que ésta puede concebirse (la intuición de la misma esencia de Dios, o la intelección de la forma abstraida de la misma esencia de Dios, o la idea impresa en el entendimiento humano)[12], tal como consideraron Descartes, Malebranche y todos los ontologistas, y Spinoza[13]; el conocimiento de Dios debe ser por la forma de las criaturas en cuanto son efectos de la causa primera que es Dios; las perfecciones encontradas en los efectos nos manifestarán las perfecciones existentes en la causa que los ha efectuado.

La existencia de Dios, y lo que a Dios compete como Causa Primera, no es lo único cognoscible por la inteligencia humana. Esta puede conocer también de Dios *habitudinem ipsius ad creaturas, et differentiam creaturarum ab ipso*, es decir, su relación a las criaturas, que es causa de todas ellas, la diferencia entre las criaturas y Él, que no es ninguna de las criaturas que ha creado, y que esta di-

9. Fabro, C., *Dios. Introducción al problema teológico*, cit., pp. 202 ss.
10. *S.Th*, I, q. 12, a. 12.
11. *In Boethium de Trinitate*, q. 1, a. 2.
12. Cfr. González Álvarez, A., ob. cit., p. 316.
13. Sobre Descartes y Malebranche ya fueron puestos de manifiesto los puntos medulares de ese conocimento de Dios por intuición de la idea de Dios como infinito y perfecto o la intuición original y originaria de Dios mismo, respectivamente, cuando se explanaron los argumentos demostrativos de la existencia de Dios. Respecto a Spinoza, la proposición 47 de su *Ethica* subraya de modo meridiano su postura: «La mente humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios». Al monismo panteísta de Spinoza no le cabe otra solución; comenzando por Dios y señalando que es la única sustancia, la sustancia divina debe ser primera en el orden ontológico y en el noético.

ferencia no procede de imperfección (que le falta algo de lo que tienen las criaturas) sino de su infinita excelencia[14], etc.

Es conveniente resaltar, pues, que aunque en realidad de Dios más conocemos lo que no es que lo que es, sin embargo la cognoscibilidad de la esencia divina por parte del entendimiento humano es algo positivo. Si no conociéramos algo positivo de Dios, no podríamos tener ningún conocimiento de Él, pues un conocimiento exclusivamente negativo es imposible; todo conocimiento negativo se basa siempre en una previa afirmación[15]. Y esto no sólo hace referencia a Dios como causa de las cosas, sino también a que algunos atributos que predicamos de Él, como sabiduría, justicia, vida, etc., dicen en verdad algo positivo de Dios, y no simplemente que es causa de la sabiduría, justicia, vida, etc., de las criaturas.

Dios no es por tanto incognoscible, el Incognoscible, como le ha considerado algún autor[16]. Y lo mismo que ha habido un agnosticismo respecto a la existencia de Dios, también en la historia de la filosofía el agnosticismo respecto de la esencia divina ha tenido sus representantes. Además de los agnósticos en general, son defensores del agnosticismo referido a la esencia de Dios todos aquellos que consideran que Dios excede tan completamente nuestro entendimiento que nada puede decirse verdaderamente de Él. En este sentido, quizá los filósofos más representativos sean Plotino, Maimónides y, con matices, Nicolás de Cusa.

Para Plotino, Dios es tan trascendente que absolutamente nada puede predicarse de Él; no se puede decir de Él que es la esencia, el ser o la vida, pues Dios está más allá que todas esas cosas; es incomprensible y absolutamente inefable, su realidad está por encima de todo lo que existe, y cualquier predicado que se le atribuya es inadecuado. Plotino, ciertamente, adscribe al Uno diversos atributos (inengendrado e inengendrable, la bondad, etc.), pero no tienen sentido positivo[17]; la absoluta excedencia del Uno debe salvaguardarse a toda costa. El influjo del neoplatonismo plotiniano ha conducido en la filosofía medieval a afirmaciones teñidas de agnosticismo en autores que propiamente no lo son.

Maimónides (1135–1204), que demostró la existencia de Dios con diversos argumentos que influyeron en la sistematización tomista de las pruebas *a poste-*

14. Cfr. *S.Th.*, I, q. 12, a. 12.

15. «Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet, quia omnis negativa per affirmativam probatur; inde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de ipso dicitur de eo verificaretur affirmative». *De Pot.,* q. 7, a. 5. Cfr. para este tema Manser, G.M., *La esencia del tomismo*, Madrid 1974, pp. 527-529.

16. Cfr. Spencer, H., *Primeros principios*, c. 4, quien señala que la idea de una realidad en sí, o mejor, una «existencia por sí» es inconcebible, puesto que es algo inaccesible completamente al entendimiento humano.

17. Cfr. especialmente la *Enneada* V.

riori, consideró, sin embargo, que la separación de Dios respecto a lo creado es tan infinita que no cabe aplicar ningún atributo positivo a la divinidad. Esta únicamente puede ser caracterizada como causa de las perfecciones que tienen las criaturas, pero no cabría una correcta ampliación de la afirmación o eminencia de esas perfecciones a Dios. Es precisamente lo contrario de lo que más arriba hemos visto poner de manifiesto a Santo Tomás.

Para Nicolás de Cusa (1401-1464) Dios es la *coincidentia oppositorum*, es decir, la coincidencia o la síntesis de los opuestos en un ser absolutamente infinito; coincidencia del máximo y del mínimo, de la complicación y de la explicación, del crear y lo creado, del todo y la nada. Dicha coincidencia no puede ser de ningún modo entendida por el entendimiento humano, pues éste, para entender, debe guardar cierta proporción con el objeto a conocer; pero Dios es el ser infinito; luego un entendimiento finito no puede abarcarlo. Lo finito, aunque cada vez sean mayores los grados de conocimiento, no puede tener jamás proporción con lo infinito. El único acceso del hombre a la inaccesibilidad de la trascendencia divina es el sapiente no saber, la *docta ignorancia*[18].

El Absoluto es, de suyo, incomprehensible, el Incomprehensible en sentido estricto. Con una de sus habituales fórmulas paradójicas, Nicolás de Cusa señala que en el Dios incomprehensible nada puede comprenderse excepto la incomprensión misma. La conclusión extraída de esas afirmaciones es ésta: el incomprehensible no puede ser alcanzado más que en su modo de ser incomprehensible (cfr. *Compendium,* VIII); se trata de un conocimiento verdadero, aunque esté por encima de todo modo humano de conocer, de toda intelección; al ser un conocimiento que está por encima del conocimiento humano, solamente puede ser aferrado de modo negativo en los conocimientos humanos (cfr. *De non aliud*, 8). El verdadero conocimiento del Absoluto es un desconocimiento, o mejor, un sapiente no-saber, una ignorancia docta, la cual es una cognoscible incognoscibilidad. Ese conocimiento posee un eminente sentido positivo; es más, para Nicolás de Cusa, el acceso al Inaccesible únicamente puede darse por medio de un conocimiento nesciente o incognoscible; esa es la única manera de situarse ante el Absoluto Incomprehensible, y el único modo de comprenderle. Ulteriores ampliaciones sobre cómo lo incomprehensible puede aferrarse incomprehensiblemente, pueden verse en el capítulo XII de *De venatione sapientiae*.

Y sin embargo, la naturaleza intelectual está atraída por esa sabiduría, que en sí misma es inalcanzada e inalcanzable, por lo que nunca se sacia con lo que es mayor que toda comprensión: siempre procurará, con irrequieto afán, comprender mejor al Incomprehensible. En relación con lo anterior, puede recordarse la doctrina contenida en *De Idiota*, 11-12, lugar en el que Nicolás señala que la sabiduría –que todo hombre persigue y a la que aspira con pasión– es más alta que cualquier ciencia; lo único que se sabe de la sabiduría es que es incognosci-

18. Cfr. especialmente las obras de Nicolás de Cusa, *De coniecturis* y *De visione Dei*.

ble, ya que no es inteligible por ningún intelecto, ni imaginable, ni sensible, ni limitada, ni puede expresarse en ningún discurso, etc. Pero la sabiduría, que se alcanza de modo inalcanzable, es una sabiduría que tiene sabor (de la conocida etimología –*sapientia a sapore*– de S. Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, X, n. 240). Esa sabiduría que tiene sabor es lo más dulce para el intelecto; pero hablan de la sabiduría con sabor, con el gusto, aquellos que por medio de ella saben todas las cosas de tal manera que se percatan de no saber nada de todas ellas. Y puesto que –continúa indicando el Cusano– la sabiduría habita en el Altísimo, no es gustable en ningún sabor. Se la gusta de modo ingustable, ya que es más alta que todo lo gustable sensible, racional e intelectual. Se trata, según Nicolás, de una como «pregustación ingustable». La eterna e infinita sabiduría, que resplandece en todas las cosas, nos atrae hacia sí misma por medio de una cierta y connatural pregustación. El entendimiento humano aspira a la sabiduría como hacia su propia vida; en esa ascensión estriba lo más agradable para el entendimiento, aunque éste sepa que la sabiduría es completamente inaccesible. Por eso, la inasequibilidad, inaccesibilidad, incomprehensibilidad del Absoluto infinito constituye la verdadera y deseada comprensión del intelecto humano; esa ciencia del incomprehensible es una comprensión muy alegre y deseadísima, señala el Cardenal de Cusa; en eso estriba la muy alegre comprensibilidad del Incomprehensible, la amada docta ignorancia; ésta sabe a su modo y, sin embargo, no sabe con precisión[19].

En último término, los autores citados, de un modo u otro, insisten en la vía negativa, uno de los tres modos que caben respecto al conocimiento divino, como veremos en el epígrafe siguiente. Subrayar tanto la vía negativa supone para esos autores anclarse en el agnosticismo respecto de la esencia de Dios.

2. Carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios

La analogía es intermedio entre la univocidad y la equivocidad. Recuérdese que la predicación de algo respecto de diversos sujetos puede hacerse de tres modos.

a) La atribución o predicación de algo a varias cosas según una razón completamente la misma, es decir, con la misma significación en todas las cosas, se denomina univocidad; por ejemplo: «animal» predicado de caballo, buey, pájaro, etc...; así también, «hombre» se predica de todos los hombres con idéntica significación.

19. Cfr. Volkmann-Schluck, K.H., ob. cit., pp. 140 ss. *Vid*. también Á.L. González, *Nicolás de Cusa: De Possest,* Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n.º 4, 2.ª ed., Pamplona 1998; *Nicolás de Cusa: La cumbre de la teoría*, *id*., n.º 9, 2.ª ed., Pamplona 1998; *Nicolás de Cusa: La visión de Dios*, traducción e introducción de González, Á.L., 5.ª ed., Pamplona 2007.

b) Cuando se atribuye una misma razón universal, un mismo nombre, a diversos sujetos con significados enteramente diversos, se llama equivocidad; así «gato» se dice de un animal y de un instrumento, «can» de un animal y de una constelación.

c) Finalmente, cuando se atribuye un nombre común a varios sujetos en sentidos que son en parte diversos y en parte idénticos, se da analogía; por ejemplo: «sano» predicado del color, del animal, de una medicina. La analogía implica, pues, semejanza (no igualdad) y desemejanza. Algo se predica de modo análogo de diversas cosas cuando les conviene a éstas según una *ratio* en parte igual y en parte diversa. Diversa en cuanto entraña relaciones distintas: la medicina se dice sana por su relación a la salud como causa; en cambio, el color es sano por relación a la salud como manifestación y efecto de la salud. Y es en parte la misma en cuanto todas esas relaciones diferentes se refieren a un único y mismo término: la salud real[20]. Con todo esto, puede verse fácilmente que la analogía es un modo de atribución intermedia entre la univocidad y la equivocidad.

Nuestro conocimiento de Dios tiene un carácter analógico. La analogía en el conocimiento es posterior y consiguiente a la analogía en el ser; es decir, el conocimiento que tenemos de Dios es analógico, porque hay una analogía entre las criaturas y Dios: hay una semejanza entre Dios y las criaturas y al mismo tiempo una desemejanza. Semejanza, porque *omne agens agit sibi simile*, todo agente obra algo semejante a sí; y obra en cuanto está en acto. Al ser Dios la causa primera de todos los seres, causa del *ser* de todas las cosas, y siendo el *esse* el efecto metafísico directo y primero de la acción divina creadora, todas las cosas son semejantes a Dios. Pero esa semejanza es parcial, recibida, participada, porque es parcial, recibido y participado el *esse* de la criatura. «La semejanza entre toda criatura y Dios se puede expresar, en su raíz más profunda, diciendo que Dios es el *Esse* y toda criatura tiene un *esse* participado... en esta expresión se indica a la vez la infinita desemejanza (distinción, diversidad) entre la criatura y el creador. Ya con esto se entrevé una característica de la analogía: semejanza en la desemejanza y desemejanza en la semejanza. La criatura no es en parte parecida a Dios y en parte distinta de Dios: aquello por lo que es semejante, es por lo que es desemejante. Es la dialéctica (no en el sentido hegeliano) de la participación del ser»[21]. Desemejanza, pues, porque se trata de una infinita diferencia metafísica, ya que, como veremos, la participación trascendental del ser en la creación comporta un descenso ontológico de lo simple a lo compuesto, del Todo a lo parcial, del Infinito a lo finito[22].

Y respecto a la semejanza entre Dios y las criaturas no conviene olvidar –como señala Sto. Tomás– que «es más conveniente decir que la criatura es se-

20. Cfr. *In IV Metaph*., lect. 1, n. 535; *In Xl Metaph*., lect. 3, n. 2197.

21. Ocáriz, F., «Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación», en *Divus Thomas* (1974), pp. 413-414.

22. Cfr. *ibid*. y p. 415.

mejante a Dios que lo contrario. Pues se dice que una cosa se asemeja a otra cuando posee su cualidad o su forma. Luego, como lo que se halla en Dios de modo perfecto lo encontramos en las criaturas por cierta participación imperfecta, la razón en que se funda la semejanza está totalmente en Dios y no en la criatura. Y así la criatura tiene lo que es de Dios; por eso se dice con razón que es semejante a Él. En cambio, no se puede decir, del mismo modo, que Dios tiene lo que es propio de la criatura. Por lo tanto, es imposible afirmar con rectitud que Dios es semejante a la criatura, como tampoco decimos que el hombre es semejante a su imagen, sino que decimos más bien que es la imagen la que se asemeja al hombre»[23]. Hay que decir, pues, que la semejanza no se da en Dios, sino que Dios es causa ejemplar de la creación.

A la analogía en el ser corresponde derivadamente la analogía en el conocimiento. Nuestro conocimiento de Dios es análogo.

a) Nada puede predicarse de Dios y de las criaturas de modo unívoco, pues las perfecciones, que en los efectos no adecuados a su causa están en forma múltiple y dividida, en la Causa están de modo simple y en unidad. «El efecto que no recibe una forma específicamente semejante a aquélla con la que el agente obra, no puede recibir el nombre procedente de la forma en sentido unívoco; pues no se dice en sentido unívoco «cálido» refiriéndose al fuego producido por el sol y al mismo sol. Ahora bien, las formas de los seres causados por Dios no llegan a imitar específicamente la virtud divina, porque reciben, separadamente y en particular, lo que en Dios es universal y simple. Es, por lo tanto, claro que de Dios y de los otros seres nada puede predicarse unívocamente»[24]. Cuando decimos que Dios es sabio y que el hombre es sabio, la aplicación de este calificativo a Dios y al hombre no es empleado en el mismo sentido, puesto que en Dios la sabiduría no es distinta de su esencia, mientras que en el hombre es una perfección añadida, expresiva de su esencia. Que en Dios y en el hombre hay sabiduría no significa, pues, lo mismo; no hay ningún término que se aplique a Dios y al hombre en sentido unívoco[25].

b) Pero tampoco se cae en la equivocidad, por la semejanza que hay entre todo efecto y su causa. «Cuando una cosa se afirma de muchos con pura denominación equívoca, no podemos llegar por el uno al conocimiento del otro, pues el conocimiento de las cosas no depende de los nombres, sino del contenido de éstos. Pero claramente se ve por todo lo anteriormente dicho que llegamos al conocimiento de lo divino por lo que hallamos en las criaturas. En consecuencia, los nombres no se atribuyen a Dios y a las criaturas de modo puramente equívoco»[26]. Siguiendo con el atributo de sabiduría, aplicado a Dios y al hombre, si bien

23. *C.G.* , I, 29.
24. *Id.*, 32.
25. Cfr. *S.Th.* , I, q. 13, a. 5.
26. *C.G.*, I. 33.

no puede decirse que la sabiduría aplicada a Dios y al hombre significa lo mismo, sin embargo no son cosas enteramente diversas: ambas son sabidurías.

c) Lo que se afirma de Dios y de las criaturas se dice analógicamente, se predica de modo análogo, es decir, según una semejanza o proporción, que se fundamenta, según veíamos, en la participación del Ser por el ser del ente.

La analogía, como hemos señalado, implica semejanza en la desemejanza, o viceversa. Pero nunca se insistirá lo suficiente en que mientras la semejanza –real, verdadera– de la criatura a Dios es finita, la desemejanza es en cierto modo infinita, o mejor, entre Dios y las criaturas es mayor la desemejanza que la semejanza.

3. El triple modo analógico del conocimiento de Dios

El carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios hace que en todos los enunciados humanos sobre Dios haya afirmación, negación y eminencia. Repárese que se dice «en todos los enunciados»; los tres modos son indisociables, es decir, se aplican a la misma perfección que predicamos de Dios; no se trata, por tanto, de que unas perfecciones se apliquen a Dios por vías de afirmación y otras por vías de negación o eminencia. En muchos lugares habla Sto. Tomás de esta triple vía del conocimiento de Dios. Veamos uno: «Por ello, según la doctrina de Dionisio (cap. I, *Myst. Theol.*, y cap. II, *Caelest. Hier.*, y cap. II y III *De Div. Nom.*), estas cosas se afirman de Dios de tres modos. Primero, afirmativamente, de modo que podamos decir que Dios es sabio. Afirmación sobre Él necesaria, por darse en Él la semejanza de sabiduría que de Él fluye. En segundo lugar (negativamente), por no darse en Él la sabiduría tal como nosotros la imaginamos y denominamos, de modo que puede hasta negarse en la realidad diciendo: Dios no es sabio. Y en tercer lugar (eminentemente), porque al negarse la sabiduría en Dios no por deficiente en sabiduría, sino por darse en Él más sobreabundantemente que lo que se puede decir o concebir, nos resulte ineludible esta afirmación: Dios es supersabio»[27]. Por tanto:

a) *Afirmación (o causalidad)*: se afirma de Dios la perfección de las criaturas. Una perfección que vemos en las criaturas la afirmamos de Dios como de su Causa: Dios es sabio.

b) *Negación*: se niega de Dios el modo limitado –mezclado de imperfección– en que la perfección se encuentra en las criaturas. La finitud que entraña una perfección creada debe eliminarse cuando esa perfección se aplica a Dios; así habría que decir que Dios no es sabio (tal como nosotros concebimos la sabiduría).

27. *De Pot.,* q. 7, a. 5, ad 2.

c) *Eminenci*a: se afirma esa perfección en Dios, como infinita o eminente; se atribuye a Dios una determinada perfección según el modo subsistente e infinito, propio de Dios: Dios es eminentemente o infinitamente sabio.

Esto es válido también cuando lo predicado de Dios es directamente la negación de una imperfección propia de las criaturas, en cuanto la negación de lo negativo es afirmación, y además, como ya fue señalado, la negación siempre se apoya en una previa afirmación.

La vía de la negación, excluidos los otros dos procedimientos de afirmación y eminencia, ha sido recorrida en la historia de la filosofía por muchos pensadores, la mayoría de los cuales, de un modo u otro, están ligados al neoplatonismo. La vía negativa, recorrida con la exclusión de la afirmativa, dio lugar a la llamada teología negativa (o apofática), que se contrapone a la teología positiva (afirmativa, o catafática). Ciertamente, la vía de la negación tiene enorme relevancia; ya hemos dado cuenta de cómo el propio Santo Tomás reconoce que de Dios sabemos más lo que no es que lo que es[28], y la importancia que para el conocimiento de Dios tiene la vía de remoción o negación[29]; incluso con frase fuerte señala Santo Tomás que de Dios conocemos lo que no es, e ignoramos absolutamente lo que es; qué sea Dios, permanece absolutamente ignorado[30]. Y así, *tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur*[31]; tanto más nos acercamos al verdadero conocimiento del Dios verdadero cuando consideramos que está sobre todo lo que podemos pensar de Él, ya que Dios trasciende el conocimiento natural del hombre[32].

Sin embargo, estas expresiones, ciertas en sí mismas, deben ser entendidas a la luz de todo lo que antes ha sido indicado; hay también un conocimiento positivo y verdadero de la esencia divina, aunque limitado e imperfecto respecto al piélago de infinitud que es la esencia de Dios. Por ello se insistió en que el modo de conocimiento analógico lleva indisociablemente unidos la afirmación y la negación (y la eminencia); no entenderlo así, exagerando un modo y excluyendo los demás, lleva al agnosticismo de la esencia divina (en el caso de la teología negativa) o a una especie de racionalismo teológico, tan erróneo como el anterior, y que Santo Tomás rechaza con fuerza. Nuestro conocimiento de Dios es conocimiento, pero limitado; es limitado, pero conocimiento. Por ello, es preciso rechazar también aquellas corrientes de pensamiento herederas del kantismo, que consideran que el hombre no es capaz de alcanzar el Absoluto; Dios no podría ser nombrado con nombres sacados de las perfecciones que encontramos en las cosas; éstas, en todo caso, serían puros símbolos, expresivos de la esencia di-

28. «Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum». *C.G.*, I, 30.
29. Cfr. *C.G.*, I, 14 entero.
30. «Dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum». *C.G.*, III, 49.
31. *S.Th.*, II-II, q. 8, a. 7.
32. Cfr. *C.G.*, I, 5.

vina. Representativo de este «simbolismo teológico» en la filosofía contemporánea es K. Jaspers para quien Dios es la «cifra de las cifras»; Dios (o la trascendencia, como Jaspers la denomina) no es pensable, se sustrae a toda representación, a todo conocimiento; Jaspers terminará por reducirlo a un nombre vacío, y tan lejano, que es inalcanzable, y tan inaferrable que parece desvanecerse en la nada[33].

Ya fue señalada la importancia del neoplatonismo de Plotino en la utilización por muchos filósofos medievales de la vía negativa; particular relevancia alcanzó ese uso de la teología negativa en el Pseudo Dionisio Areopagita, quien con su *Teología mística* y *Sobre los nombres divinos* influyó mucho en toda la Edad Media. Gran preponderancia adquirió esta vía en el misticismo especulativo alemán de los siglos XIV y XV, y que llegaría a Böhme. Dentro del misticismo especulativo alemán destaca sobre todo Meister Eckhart (1260-1331), quien renovó a fondo el neoplatonismo y compuso una filosofía con afirmaciones altamente originales. Señala que «nada de lo que es en una criatura es en Dios, excepto como en su causa, y así, en Dios no hay ser, sino la pureza de ser»[34]. Y la *puritas essendi* es indiscernible de la pureza del intelecto; Eckhart coloca el entender por encima del ser. Hay una vía ascensional que aboca a lo transinteligible y transontológico y arriba a lo inefable, que es Dios. El ser divino es la indistinción sin más, indistinto respecto de sí y respecto de la criatura; quizá constituya esta afirmación la mayor y más acertada expresión de teología apofática, de la absoluta inasequibilidad de Dios.

4. Inefabilidad de Dios y nombres divinos

A. *Incomprehensibilidad e inefabilidad*

La infinita trascendencia del Ser divino y su consiguiente incomprehensibilidad lleva consigo la inefabilidad de Dios. El Ser divino propiamente es innombrable, inexpresable. Sin embargo, puede ser significado por diversos nombres.

Las palabras son signos de los conceptos; en la medida en que una cosa puede ser conocida, en esa medida puede ser designada por un término (nombre). «Según como conocemos una cosa, así la nombramos»[35]; el nombre es expresión de la realidad, que es lo que primariamente conocemos; cuando imponemos un nombre, expresamos las cosas, y no nuestros conceptos de las cosas. Conocemos, aunque deficientemente, a Dios; luego nombramos a Dios como le cono-

33. Cfr. Jaspers, K., *Von der Wahrheit*, Munich 1947, pp. 690 ss.

34. Eckhart, *Quaestiones parisienses*, p. 7. Eckhart renueva la teología negativa neoplatónica. Cfr. Lossky, V., *Théologie negative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960, y Polo, L., *El Dios de Eckhart*, Pamplona 1967 (*pro manuscripto*).

35. *S.Th.*, I, q. 13, a. 6.

cemos. Como ese conocimiento es imperfecto, imperfecto será nuestro hablar de Dios; pero no por ello menos válido. A esto se opondrán los mismos autores que no admitan un verdadero conocimiento de Dios, procediendo por vía negativa; es natural que quienes consideren a Dios absolutamente inaferrable por el entendimiento humano, señalen también que Dios propiamente es innombrable, inefable en sentido estricto. Así algunos neoplatónicos, Meister Eckhart y Nicolás de Cusa[36].

Por otra parte, siendo Dios incomprehensible, no puede ser abarcado por un sólo nombre que lo designe de modo perfecto. No hay ningún nombre que exprese suficientemente la esencia divina, lo que Dios es. La *plenitudo essendi* no es reductible ni encerrable en un nombre.

Sin embargo, como señala Santo Tomás, *Deus potest nominari a nobis ex creaturis, via causalitatis, et per modum excellentiae et remotionis*[37]. Aunque en esta vida no podemos ver a Dios por esencia, sin embargo, podemos conocerle a través de las criaturas y nombrarle con nombres sacados de las cosas creadas. Por vía de afirmación o causalidad alcanzamos a Dios como Causa de las criaturas y así podemos denominarle como Causa Primera, Fin Último, Creador, etc. Por modo de excelencia o eminencia: las perfecciones puras que vemos en las criaturas las aplicamos a Dios, una vez quitada la imperfección con que se dan en los seres finitos; así Dios es –y le nombramos como– Verdad Suma, Bondad Subsistente, etc. Por vía de negación: Dios no tiene materia (Inmaterial), es Inmortal, Infinito, etc.

Pero esos nombres, aun significando la sustancia divina, no lo hacen *quasi comprehendens, sed imperfecte*[38], no abarcan o expresan lo que Dios es en sí mismo, sino que lo hacen imperfecta y deficientemente; la esencia de las criaturas es significada por los nombres que les damos, pero la esencia de Dios no la conocemos: «Por consiguiente, podemos nombrarle por las criaturas, pero no en forma que el nombre que le significa exprese la esencia divina tal cual es, como el término «hombre» expresa con su significado la esencia del hombre tal como es, porque significa su definición, y ésta nos declara la esencia, pues el concepto que el nombre expresa es la definición»[39]. Dios propiamente no es definible; por eso, cuando decimos que Dios es Acto Puro de Ser, o el Ser Subsistente eso es verdad pero no es definirlo[40] (cuando algo se define se delimita, y Dios no tiene límites). No hay, pues, ningún nombre que se aplique sustancialmente a Dios[41].

36. Cfr. especialmente la doctrina de Nicolás de Cusa en los caps. 2 y 3 de *Docta Ignorantia*, I.
37. Cfr. *S.Th.*, I, q. 13, a .1.
38. *De Pot.*, q. 7 a. 5.
39. Cfr. *S.Th.*, I q. 13, a. 1.
40. Cfr. *De Pot.*, q. 7, a. 3, ad 5.
41. Cfr. todo el artículo 2 de *S.Th.*, I, q. 13.

B. *La distinción entre lo que significa el nombre y el modo de significar*

Al aplicar nombres a Dios, es necesario distinguir entre lo que significa el nombre *(id quod significat nomen)* y el modo de significar *(modus significandi)*[42].

– *id quod significat nomen* es la perfección en sí misma considerada, atendiendo a la pureza de la definición;

– el *modus significandi* es *a rebus creatis*, es decir, a partir de esa perfección tal como está en el mundo. «Así, por ejemplo, cuando afirmamos que Dios es bueno, lo significado es la Bondad en su pureza de definición, que compete a Dios en plenitud, mientras que el modo de significar está caracterizado por el hecho de que ese término, aun aplicado a Dios está obtenido de la bondad del mundo. Por eso, al aplicarlo a Dios hay que trascender ese *modum significandi* por medio de un paso al límite, caracterizado por la terna: afirmación, negación, eminencia. Se manifiesta así mejor que afirmar y negar una misma cosa de Dios, no es una dialéctica o menos aún contradicción, ya que se afirma en lo que significa, y se niega en el modo de significar»[43].

Atendiendo al significado, las perfecciones puras se predican más propiamente de Dios que de las criaturas; pero atendiendo al modo de significar es al revés. El ser, la bondad, la nobleza, el entender, querer, etc., convienen primero a Dios en cuanto a su significado y a las criaturas de modo secundario, aunque nuestro modo de conocer imponga ese nombre en primer lugar a las criaturas y después a Dios[44]. «Según esto, se ha de sostener que, en cuanto a la cosa significada por el nombre, se dicen de Dios antes que de las criaturas, porque las perfecciones que expresan derivan de Dios a las criaturas; pero en cuanto a la aplicación del nombre, primero las aplicamos a las criaturas, porque las conocemos antes, y por ello su modo de significar es, según hemos dicho, el que compete a las criaturas»[45]. En cambio, las perfecciones no puras se predican de Dios sólo causalmente.

En consecuencia, una misma perfección hay que afirmarla de Dios en lo que significa, y hay que negarla de Dios en el modo de significar para la inteligencia humana. Esto no supone que el hombre no pueda tener un conocimiento verdadero de Dios, sino que es consecuencia de un conocimiento verdadero, pero analógico. Si ese conocimiento no fuera verdadero, desembocaríamos en la equivocidad: si fuera perfecto habría univocidad. Como ya ha sido señalado, sólo la analogía cumple los requisitos de verdad e imperfección con que se ejerce nuestro conocimiento del Ser divino.

42. Cfr. *S.Th.*, I, q. 13, a. 3.
43. Ocáriz, F., art. cit., p. 418.
44. Cfr. *De Veritate*, q. 4, a. 1.
45. *S.Th.*, I, q. 13, a. 6. Cfr. *C.G.*, I, 34.

Por el *modus significandi*, precisamente porque se toma de las criaturas, todo nombre aplicado a Dios es defectuoso[46]. Por eso –ha señalado Clavell– «necesitamos para nombrar a Dios, tanto de los términos concretos (Dios, Bueno, El que es, etc.), como de los abstractos (Deidad, Bondad, Ser, etc), de manera que se complementen, porque ninguno de los dos es perfecto. Los nombres abstractos expresan bien la simplicidad y pureza de una perfección separada (por ejemplo: la misma Bondad), pero no su subsistencia. Los concretos significan a Dios como un sujeto subsistente (el Todopoderoso), pero de modo compuesto (una persona con el poder para hacerlo todo)»[47].

Con frecuencia, se aplican a Dios nombres que propiamente no le competen. Así se habla del brazo de Dios; Dios es nuestra roca, etc. Estos nombres *metafóricos*, propiamente y en primer lugar convienen a las criaturas, y a Dios sólo metafóricamente. (Sin embargo, es de resaltar que la metáfora es necesaria en el conocimiento de las realidades espirituales, porque accedemos a éstas a partir de las cosas sensibles)[48].

Aunque según el modo de significar, todos los nombres divinos proceden de nombres de las criaturas (*id a quo nomen imponitur*: se predica de la causa la perfección del efecto) pueden darse *nombres absolutos* a Dios según su significado. Así, Dios es el Ser, la Bondad, Verdad, etc. Ello es consecuencia del verdadero, aunque imperfecto, conocimiento que podemos alcanzar de la esencia divina. Ya hemos aludido a que decir que Dios es bueno –la misma Bondad– no significa únicamente que Él es causa de la bondad en las criaturas, sino que es verdaderamente bueno.

Otros *nombres*, en cambio, son *relativos* por su mismo significado. Aunque Dios sea el Absoluto, sin embargo, en consonancia con el modo de conocer humano, es necesario usar nombres relativos para nombrarle; nombres relativos, es decir, que entrañan una relación de las criaturas a Dios, por ejemplo: Creador, Señor, etc. Dios, efectivamente, es el Absoluto, absuelto de toda relación real respecto al mundo (y al mismo tiempo presente en lo más íntimo de cada cosa y providente del mundo, como veremos). Como estudiaremos en un tema posterior, la relación de Dios al mundo únicamente puede ser de razón. En cambio, las criaturas tienen una relación real a Dios, en cuanto que enteramente dependen de Él y a Él se ordenan; más todavía: sin Él las criaturas no existirían. Porque Dios no dice relación a las criaturas, puede aplicársele nombres relativos. «Como Dios está fuera de todo el orden creado, y todas las criaturas se ordenan a Dios, y no Dios a ellas, es indudable que las criaturas dicen relación real a Dios, pero en Dios no hay, respecto a las criaturas, relación real alguna, sino exclusivamente de razón, por cuanto las criaturas se refieren a Él. Así entendido, no hay dificultad en atribuir a

46. Cfr. *C.G.*, I, 30.
47. Clavell, L., *El nombre propio de Dios,* Pamplona 1980, p. l44.
48. *S.Th.*, I, q. 1, a. 9, ad 1.

Dios en el tiempo los nombres que incluyen relación a las criaturas, puesto que no suponen cambio alguno en Dios, sino en la criatura, como la columna está a la derecha, no porque ella cambie, sino porque el hombre se traslada»[49].

C. *Los nombres que damos a Dios no son todos sinónimos*

Pues aunque significan una única y misma realidad (Dios), lo hacen según diversos aspectos en que esa realidad se manifiesta por sus efectos, que son diversos unos de otros. No se atenta contra la simplicidad de Dios por expresar la esencia divina con muchos nombres. No son sinónimos los nombres que aplicamos a Dios por cuanto el *modus significandi* es distinto, aunque en Dios se identifiquen. Es claro que en Dios es igual la Bondad que la Verdad, la Providencia y el Gobierno de las criaturas; sin embargo, para el hombre no significan lo mismo: existe una distinción entre la Bondad divina y su Ciencia. Además, para que fueran sinónimos tendrían que significar el mismo aspecto, no es suficiente con que signifiquen la misma cosa[50]. La multiplicación de las perfecciones que se encuentran en las criaturas entraña el expresar a Dios con diversos nombres, aunque la perfección divina sea simplicísima y única. El objeto único y simple (Dios) ha de representarse por diversos nombres, de forma múltiple y dividida.

D. *Los nombres de Dios se denominan atributos*

Los nombres, como hemos señalado, son expresivos de la esencia. Y los nombres de Dios expresan la esencia divina. A partir de la llamada Segunda Escolástica se ha generalizado la denominación de atributos de Dios para significar los nombres divinos; esta terminología de atributos es claramente más imperfecta. El conjunto de todos los atributos sería la esencia divina; y el más perfecto de ellos y la raíz de los demás la esencia metafísica de Dios. Se acostumbra a distinguir entre la esencia física de algo (el conjunto de perfecciones y propiedades que competen a una cosa) y la esencia metafísica (el atributo fundamental, el primero y raíz de todos los otros) que se suele llamar también el constitutivo real.

Todo atributo de Dios se identifica con la esencia de Dios; por ello entre los atributos entre sí y entre los atributos y la esencia divina no hay distinción real; en realidad son idénticos como tales; recuérdese que la distinción real es la que se da independientemente de nuestro conocimiento: la que existe entre dos cosas distintas o entre dos o más elementos diferentes de una misma cosa. En cambio, nuestros conceptos de dichos atributos no son idénticos. Hay entre ellos una distinción de razón que es compatible con la real identidad. Entre los atributos di-

49. *S.Th.*, I, q. 13, a. 7.
50. Cfr. *S.Th.*, I, q. 13, a. 4; *C.G.*, I, 35; *Comp. Theol.*, I, 24.

vinos hay una distinción de razón con fundamento *in re*. Distinción de razón es aquella que se refiere a elementos que sólo son distintos por intervención del entendimiento; la distinción de razón se llama con fundamento *in re*, cuando esa distinción tiene un fundamento en la realidad. Los atributos divinos, por ejemplo: de Bondad y Verdad son distintos conceptualmente para nosotros. La debilidad o defecto de la inteligencia humana hace que tengamos que representar la inconmensurable riqueza de lo que Dios es con diferentes nombres o atributos, conceptualmente distintos para nosotros, y que ni siquiera llegan a acercarse al piélago de simplicidad en que Dios consiste: «A los varios y múltiples conceptos de nuestro entendimiento corresponde un objeto completamente simple, si bien conocido por medio de ellos de un modo imperfecto»[51].

Mediante la analogía se alcanza, pues, una pluralidad de atributos divinos, pluralidad que tiene su fundamento en la imperfección de nuestro entendimiento y en la plenitud del Ser divino (no porque Dios contenga pluralidad de cosas, sino, como indica Tomás de Aquino, porque es infinita y plenamente perfecto)[52]. Los nombres o atributos divinos pueden dividirse en dos grandes tipos: a) *entitativos* y b) *operativos*, según hagan referencia al ser mismo de Dios o a las operaciones divinas[53]. Esa distinción clásica es la que se seguirá en el estudio de los nombres de Dios, después de ver en el epígrafe siguiente el constitutivo real, esencia metafísica o nombre más propio de Dios.

5. El nombre *Qui est* es el nombre más propio de Dios. La esencia metafísica de Dios: *Ipsum Esse Subsistens*

En la Sagrada Escritura hay un texto que todos los filósofos cristianos han considerado a la hora de explicar la naturaleza propia de Dios, profundizando filosóficamente en su sentido; es éste: «Moisés dijo a Dios: pero si voy a los hijos de Israel y les digo: el Dios de nuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles? Y dijo Dios a Moisés: Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: *Yo soy* me manda a vosotros»[54]. Entre los innumerables nombres con que podemos llamar a Dios, hay uno privilegiado –el *propriisimum nomen Dei*– que es el de Ser, con el que Él mismo se denominó, dando respuesta a la pregunta de Moisés.

51. *S.Th.*, I, q. 13, a. 4.

52. «Quod Deus excedat intellectum nostrum est, ex parte ipsius Dei propter plenitudinem perfectiones eius, et ex parte intellectus nostri qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus; et ideo pluralitas istarum rationum respondet aliquid in re, quae Deus est, non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur», Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

53. Cfr. *S.Th.*, I, q. 3 y q. 14.

54. *Éxodo*, 3, 14.

Dios es *El que es*; ese nombre es el que designa a Dios en su realidad singular, designa la misma sustancia divina incomunicable[55]. Santo Tomás da tres razones para probar que es el nombre más propio de Dios[56], que se enuncian a continuación con un breve comentario:

a) Por su significado, a saber: el *Esse* que es la misma esencia divina. «Este nombre no significa una forma determinada, sino el mismo ser, y puesto que el ser de Dios es su misma esencia, y esto a nadie compete más que a Él, éste será sin duda, entre todos, el nombre que le designa con mayor propiedad, pues los seres toman nombre de su forma».

La mayor parte de los filósofos cristianos defenderán con ahínco este nombre de Ser como el nombre más propio de Dios; en lo que se diferencian es precisamente en el significado metafísico de ser. Un caso paradigmático es el de San Agustín, quien en diferentes lugares de su obra intenta profundizar en el significado de las palabras del texto citado del *Éxodo*; pero su metafísica, teñida en parte de platonismo, vierte el Ser del *Éxodo* por la *ousia* (*essentia*) platónica, y con base en el mismo texto del *Éxodo* considerará que la máxima plenitud divina es *essentia*, y su característica fundamental, por la que se define, la inmutabilidad[57]. La reducción del ente a la esencia llevará a entender a Dios como esencia; así ocurrió en toda la Edad Media bajo el influjo platónico-agustiniano hasta las delimitaciones efectuadas por Santo Tomás sobre el ser como acto; esa mayor profundización acarreará que el privilegiado atributo o nombre de Dios será el de Ser, estribando la esencia metafísica de Dios en el *Ipsum Purum Esse*, Acto Puro de Ser, o Ser Subsistente.

Todas las cosas se nombran por la esencia que poseen; cuando se define algo se hace siempre mentando la esencia o forma, y no el ser; en cambio, Dios, en el que no hay distinción alguna de esencia y ser, o mejor, su esencia es precisamente su ser, su nombre o definición se toma del acto de ser[58]. Es el único caso en que un nombre se toma del ser y no de la esencia. Por vía negativa, podría decirse que en

55. Cfr. *S.Th.*, I, q. 13, a. 11, ad 1 .

56. Cfr. todo el art. 11 de *S.Th.*, I, q. 13. Para todo este epígrafe, *vid*. CLAVELL, L., *El nombre propio de Dios*, cit.

57. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. VII, c. 5, n. 10: «Quizá habría que decir que únicamente Dios es *essentia*. Pues únicamente El es verdaderamente, porque es inmutable y esto es lo que reveló a Moisés, su servidor, cuando dijo Yo soy el que soy, y tú les dirás: El que es me ha enviado a vosotros». He tomado la referencia de GILSON, É., *El tomismo*, cit., p. 145. Véase para todo el tema de la reducción del ser divino a esencialidad, el epígrafe titulado *Haec sublimis veritas*, pp. 140-159. Gilson ha dedicado muchas páginas a este tema; además de lo citado, cfr. «L'être et Dieu», profundo trabajo, publicado en *Revue Thomiste* en 1962, refundido después y publicado en la recopilación póstuma *Constantes philosophiques de l'être*, Paris 1983; en esta misma colección de trabajos inéditos o ya publicados hay otro de gran interés para este tema: *Yahweh et les grammairiens* (pp. 231-253).

58. He aquí un texto clave de Santo Tomás, expresivo de lo que se acaba de señalar: «Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua». *In I Sent.,* d. 8, q. 1, a. 1, sol.

las sucesivas remociones de lo que no es Dios, se alcanza que *es*, y esto significa algo absoluto y no determinado; en una postrera remoción habría que negar de Dios el mismo *esse* tal como se da en el orden creatural, ya que el ser de la creatura representa imperfectamente el ser divino; y, así, permanecemos al fin del camino racional *in quadam tenebra ignorantie*[59]. Cuando se dice que Dios es el *Esse*, que es el nombre más propio, el más privilegiado con el que podemos nombrarle, lo que se quiere decir es que es el menos impropio, el menos imperfecto, pues qué significa en Dios ser *ipsum purum esse* no puede ser aferrado completamente.

La profunda originalidad de la doctrina de Tomás de Aquino sobre el ser como acto lleva consigo la originalidad consiguiente en la concepción de Dios como Acto puro subsistente de Ser; aquí no hay una reducción de la existencia a la esencia, sino precisamente al revés, una reducción de la esencia al ser; mientras que la mayor parte de los filósofos esencialistas admitirán el argumento ontológico, como hemos visto, o considerarán a Dios como ser necesario (lo cual no quiere decir que no sea necesario, sino que no es lo más propio de Dios)[60]. Lo más propio de Dios es el Ser. Dios es: *Es*; cuando se afirma que Dios es el Ser –separado, *simpliciter*, subsistente– no cabe, especulativamente hablando, decir más. Un *plus ultra* racional del entendimiento y el hablar humano no es posible.

Por eso es por lo que, en alguna ocasión, Sto. Tomás parece estar de acuerdo con la famosa expresión de Avicena: *Primus non habet quidditatem*, Dios no tiene esencia, si bien no la emplea porque cuando se utiliza dicha expresión, parece desprenderse que a Dios le falta algo, cuando lo que se quiere señalar es precisamente lo contrario: toda la esencia de Dios es Ser.

b) Por su universalidad en el modo de significar: el *Esse* incluye todo otro nombre; pero además expresa en cierto modo la inefabilidad divina, ya que el *Esse* no corresponde a un concepto abstracto (como la Bondad, etc.); para el hombre el *esse* se presenta necesariamente como acto de una potencia (esencia, que es la que puede conocerse por abstracción): nunca puede representarse en sí (eso sería comprehender a Dios). «Los demás nombres son menos comunes y cuando equivalen o se convierten con el de ser, le añaden algún concepto distinto por el que lo informan y determinan». No es que el ser sea lo más indeterminado, la más alta abstracción que el intelecto humano pueda realizar[61], sino que, como ya sabemos, es el acto de todos los actos, la perfección absoluta omnicomprehensiva de todas las perfecciones; pero al mismo tiempo excede toda representación: *esse* significa el acto del ente en cuanto tal; acto que se ofrece a nuestro conocimiento en la realidad múltiple que nos circunda con unas modalidades extraordinariamente ricas y variadas, pero nunca lo aferraremos como objeto de una intuición, por privilegiada que ésta pudiera ser; el acto de ser no pue-

59. Cfr. *In I Sent*., d. 8, q. 1, a. 1, ad 4.

60. Cfr. González, Á.L., ob. cit., pp. 220-223, con la referencia de los textos tomistas y de otros autores.

61. Así lo entendió Hegel; cfr. el comienzo de su *Ciencia de la Lógica*.

de conocerse por abstracción ni por deducción ni por inducción; el resultado de que lo hubiéramos inducido, deducido o abstraído sería algo que al nombrarlo lo habríamos esencializado. El ser no puede ser conocido más que *via resolutionis, per reductionem*, precisamente porque el ser es un acto (acto y nada más que acto, el último de los actos, respecto del cual no hay un acto ulterior) y no un contenido. De ahí que nosotros únicamente captamos al *esse* como inherente en una esencia. Aferrar el *esse* sería aferrar a Dios. Sólo Dios es un *Esse* no coartado por su esencia, sino que su misma esencia es su *Esse*, es el Ser Subsistente; mientras en todo lo demás el ser se predica por participación, es decir, es distinto de la esencia de una cosa, el Ser de Dios no es por participación, sino por esencia. De ahí que sea el nombre más propio de Dios en cuanto al modo de significar, por cuanto expresa la incomprehensibilidad e inefabilidad divinas.

c) En tercer lugar, por lo que incluye su significado (co-significado): Ser siempre en presente o eternidad. La Plenitud de Ser que es Dios no tiene pasado ni futuro.

Aunque Ser sea el nombre más propio de Dios, sin embargo, utilizamos el término Dios, pues, por el uso, ha llegado a ser el nombre propio de Dios que designa la naturaleza divina. Los demás nombres con que denominamos a Dios se le aplican para significar determinadas perfecciones: sabio, justo, etc.; en cambio, Dios no significa una perfección determinada sino la misma naturaleza divina[62]. Por eso es nombre incomunicable, a la manera de un nombre propio, que designa lo distintivo.

A lo largo de la historia, diferentes filósofos han colocado la esencia metafísica de Dios en algún otro atributo. Baste aquí con la mera enunciación: la Bondad (Platón), la Unidad (Plotino), la Inmutabilidad (S. Agustín), la infinitud radical (Escoto), la infinitud extensiva (Ockham), la infinitud intensiva (Descartes), el Entender (Eckhart, Juan de Santo Tomás), la libertad (Secretan), la fundamentabilidad (Zubiri), etc.[63]. De todos ellos debe decirse que ciertamente son atributos o reductibles a alguno de los atributos divinos; sin embargo, como hemos señalado, todas las perfecciones que podemos decir de Dios deben retrotraerse a la de Ser. De la característica, por así llamarla, de Ser dimana la propiedad de ser por sí, o *aseidad*, en que, para muchos escolásticos seguidores de Sto. Tomás, estriba la esencia metafísica de Dios. La aseidad que pertenece a Dios significa que el Ser divino es *a se* –por sí–, incausado en su ser y en su obrar. A mi juicio, la *aseidad*, que ciertamente le compete a Dios, dimana o es explicitación del Ser Subsistente, en que consiste, como hemos visto, la primordial perfección divina.

62. Cfr. *S.Th.*, I, q. 13, a. 9, ad 3.

63. Cfr. en González Álvarez, A., ob. cit., pp. 329-336, una descripción de dichas concepciones, el análisis crítico correspondiente y las razones por las cuales solamente el *Ipsum Esse Subsistens* es el propio y adecuado constitutivo real de la divinidad.

Capítulo IV
Los atributos entitativos de Dios

1. La simplicidad de Dios

El estudio del despliegue de atributos o propiedades que convienen al Ser Subsistente comienza por la simplicidad divina.

Simplicidad significa ausencia o negación de cualquier composición. No es lo mismo que unidad, pues ésta expresa la negación de división. La unidad puede ser unidad de simplicidad –la unidad del ente que carece de partes– y unidad de composición –la unidad del ente que posee principios, o partes–. Santo Tomás en la *Summa Theologiae* procede estudiando las posibles composiciones que se dan en los entes, para comprobar si alguna de ellas se da en Dios; la conclusión será que Dios es absolutamente simple, al no afectarle ninguna de las composiciones estudiadas. De este modo, los temas a ver son los siguientes:

A) En Dios no hay composición de partes cuantitativas: Dios no es cuerpo.

B) No hay en Dios composición de materia y forma: Dios es espíritu.

C) En Dios no hay composición de sustancia y accidentes: es sustancia sin accidentes.

D) No hay en Dios composición entre *essentia* y *esse*: Dios es *Ipsum Esse Subsistens*.

E) En Dios no hay distinción entre supuesto y naturaleza.

F) Dios es absolutamente simple.

A. *Dios no es corporal*

Una propiedad de los cuerpos es la cantidad; en Dios no puede haber composición de partes cuantitativas porque no es cuerpo. Podrían aducirse

multitud de razones[1]; aquí damos únicamente dos de las que aporta Santo Tomás[2]:

1) Dios es Acto Puro sin mezcla alguna de potencialidad. Es patente que el acto tiene prioridad respecto a la potencia. Por la misma noción de los términos, se comprende que la razón de acto precede a la razón de potencia y que ésta se define por la relación a su acto: «Entre el acto y la potencia hay tal orden, que aunque en una misma cosa que a veces está en potencia y a veces está en acto, la potencia sea anterior en el tiempo al acto –por más que el acto sea anterior por naturaleza a la potencia–, sin embargo, hablando en absoluto, es preciso que el acto sea anterior a la potencia; cosa evidente, porque la potencia no se actualiza sino por un ser en acto»[3]. Ahora bien, todo lo que tiene algo en potencia, en lo que tiene de potencia puede no ser, ya que lo que puede ser, también podría no ser; pero Dios esencialmente no puede no ser. Además, en la primera vía se vio que los seres del mundo que pasan de la potencia al acto no pueden hacerlo por sí mismos, ya que en cuanto están en potencia todavía no son; necesitan de un ser anterior que les haga pasar de la potencia al acto; y como no todos los entes pueden estar a la vez en acto y en potencia, es preciso llegar a un ser que sea únicamente acto sin mezcla alguna de potencialidad, al cual se llama Acto Puro o Dios.

Sin embargo, hay que decir que todo cuerpo está en potencia puesto que el continuo es potencialmente divisible hasta el infinito. Pero hemos visto que Dios es Acto Puro sin mezcla alguna de potencialidad, luego no puede ser cuerpo.

2) Si se recuerda el punto de llegada de la cuarta vía, es decir, que existe algo que es verísimo y óptimo, y nobilísimo, o mejor, que es Dios la suficientísima y dignísima y perfectísima *causa totius esse*, se puede comprender fácilmente que lo más perfecto en toda la realidad no puede ser corporal. Lo corpóreo no puede ser la más perfecta entidad, ya que «el cuerpo o es vivo o no lo es. Es manifiesto que el cuerpo vivo es más noble que el cuerpo no vivo; pero el cuerpo vivo no vive en cuanto que es cuerpo, sino que es preciso que viva por alguna otra cosa, como nuestro cuerpo vive por el alma; aquello, pues, por lo que el cuerpo vive es más noble que el cuerpo. En consecuencia, es imposible que Dios sea cuerpo»[4].

A la hora de concebir a Dios ha de evitarse, por tanto, todo tipo de antropomorfismo. Dios no es corporal, ni posee una configuración humana, ni tiene apariencias corporales. Las razones aducidas sirven para confutar la opinión de los primeros filósofos naturalistas –que afirmaban que los principios primeros de las cosas eran cuerpos, a los que llamaban dioses–, y de aquellos que han concebido a Dios con apariencias corporales o poseyendo una configuración humana[5].

1. Cfr. el largo capítulo 20 de *C.G.*, I.
2. *S.Th.*, I, q. 3, a. 1
3. *C.G.*, II, 16; cfr. *C.G.*, I, 16.
4. *S.Th.*, I, q. 3, a. 1.
5. Cfr. *C.G.*, I, 20 *in fine*; Santo Tomás cita aquí como representantes de esas doctrinas a Tertuliano, a los vadianitas o antropomorfistas y algunos maniqueos.

B. *Ausencia de composición de materia y forma: Dios es espíritu*

Sería suficiente con decir que Dios no es cuerpo, como acabamos de ver, para mostrar que no puede haber en Él composición de materia y forma, ya que todo lo que tiene composición de materia y forma es corpóreo. Sin embargo, Santo Tomás aduce una serie de razones para hacer patente la exclusión de este tipo de composición en Dios.

1) La materia es potencia pasiva y Dios es Puro Acto. En Dios no hay materia porque ésta se identifica con la potencia; todo lo que es la materia, su función en la esencia de una cosa es equivalente a la noción de potencia, hasta el punto de que habría que denominarla *ens in potentia*[6]. Ahora bien, Dios es Acto Puro, sin mezcla alguna de potencialidad, como hemos visto en las vías. Luego no puede ser compuesto de materia y forma.

Que en Dios no hay materia es algo tan evidente que cuando Santo Tomás –habitualmente mesurado y correcto con sus adversarios– alude al panteísmo materialista de David de Dinant lo tacha de error sumamente estúpido[7]; simplemente imaginarlo es una *insania*, locura o enfermedad mental: «con esto se refuta la locura de David de Dinant que se atrevió a afirmar la identidad de Dios con la materia prima»[8].

2) Todo compuesto de materia y forma es bueno por la forma; en consecuencia, es bueno por participación, ya que la materia, *ens in potentia*, participa de la forma. Pero Dios es el primer y supremo bien, y no puede ser bueno por participación.

3) Todo agente obra en virtud de su forma: el Primer Agente *per se* ha de ser forma *per se*, sin materia.

La forma es principio de la operación por cuanto es el principio de ser: «La misma forma que da el ser a la materia es también el principio de la operación, ya que todo lo que obra lo hace en cuanto está en acto»[9]. Todo agente obra, pues, en virtud de su forma, ya que la forma es acto. En consecuencia, el primer agente es preciso que sea forma *primo et per se*, es decir, por sí mismo e inmediatamente, sin dependencia alguna de otro agente superior. Que Dios es el primer agente lo tenemos ya demostrado: el punto de llegada de la segunda vía era que Dios es la Primera Causa Incausada, la primera causa eficiente. De ahí que la conclusión sea que Dios es forma *per se* o *per essentiam*, y no compuesto de ma-

6. En *S.Th.*, I, q. 77, a. 1, ad 2 dice Santo Tomás: «potentia materiae non est aliud quam eius essentia».

7. «Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam». *S.Th.*, I, q. 3, a. 8.

8. *C.G.* I, 17. Puede verse sobre todo ese capítulo que lleva por título: *Quod in Deo non est materia*.

9. *De anima*, a. 9.

teria y forma. Obsérvese que «no bastaría, pues, concluir que Dios tiene *primo et per se* forma porque tampoco tiene el acto de obrar, sino que es la misma actualidad. En Dios el ser desborda infinitamente el tener y lo anula. Dios no es agente en razón de la forma que tiene, sino en razón de la forma que es, en razón de sí mismo obrando *primo et per se*»[10].

Dios es forma *per se*, inmaterial e incorpórea, puro espíritu. Prosigamos viendo si otras posibles composiciones le afectan a Dios.

C. *En Dios no hay composición de sustancia y accidentes: es sustancia sin accidentes*[11]

En Dios no puede haber nada accidental, pues de lo contrario estaría de algún modo en potencia respecto a los accidentes. Siendo Dios Acto Puro no hay nada accidental que pueda advenirle, ya que la relación de la sustancia a los accidentes es como la potencia al acto. Pero en Dios no hay nada potencial, como ya hemos visto.

Además, Dios es puro ser, y el ser en cuanto tal es la actualidad última de todo. Al *esse* no se le puede añadir nada como accidente; más todavía: los mismos accidentes no inhieren en el ser, sino que inciden en la esencia (los accidentes, que propiamente no tienen ser, participan del ser a través de la esencia o sustancia). Como Dios es su mismo ser subsistente no puede recibir nada al modo de un accidente que en él inhiera; todo lo que Dios es, lo es sustancialmente, y no puede predicársele nada que incluya en su noción la razón de accidente. Sin embargo, téngase en cuenta –para cuando se vea el obrar divino– que en Dios hay ciencia, hay voluntad, etc., facultades que en el hombre son accidentes; la atribución a Dios de la ciencia, la voluntad, etc., no puede ser de la misma manera que como se dicen o están en el hombre, sino que se identificarán con su sustancia.

No habiendo en Dios composición entre materia y forma ni entre sustancia y accidentes, aquello que hace que Dios sea Dios –la divinidad o esencia divina– es Dios mismo.

D. *La ausencia de composición en Dios de esencia y ser: Dios es «Ipsum Esse Subsistens»*

La indagación y consiguiente respuesta al problema de si en Dios hay composición de esencia y ser es, en realidad, la que proporciona la razón ultima de la simplicidad divina; bastaría, pues, probar que en Dios no existe este tipo de

10. González Álvarez, A., ob. cit., p. 346.
11. Cfr. *S.Th.*, I, q. 3, a. 6; y *C.G.*, I, 23.

composición para que dejen de tener sentido, aplicables a Él, las demás composiciones de materia y forma, sustancia y accidentes, etc. Ello es así porque las diversas estructuraciones o composiciones que estamos viendo son algunas de las que se dan en los entes finitos; pero la composición y la distinción real de esencia y acto de ser es la estructura última del subsistente finito. Más allá de esta estructura no es posible encontrar otra: es la estructura fundamental que todo ente creado tiene. En consecuencia, si se demuestra que a Dios no le compete tampoco este tipo de composición, puede uno comprender mejor que tampoco se dan las demás estructuras y podrá, en cierto modo, atisbar algo de lo que es la simplicidad divina.

Por una parte, si se ha captado el fondo común, el núcleo teorético de las cinco vías, podría considerarse como innecesario demostrar la identidad en Dios de esencia y ser. Las vías conducen desde el ser compuesto, causado, participado al Ser por esencia, al Ser Subsistente, al Imparticipado, en el que su esencia consiste en ser. O si se quiere, mediante nuevos razonamientos a partir del punto de llegada de cada una de las vías (exceptuando la cuarta, que lo demuestra en el mismo término final de la vía), puede realizarse una demostración concluyente que haga ver que es preciso negar en Dios este tipo de composición; pero estos nuevos razonamientos no son más que explicitaciones del mencionado núcleo común de las vías.

Santo Tomás formula una serie de razones para probar la identidad en Dios de esencia y ser, que enumeramos a continuación. El mismo orden de los argumentos parece proceder de mayor a menor profundidad metafísica, culminando en el tercero, que se fundamenta en la participación.

1) Si el *esse* divino no se identificase con la esencia divina, sería causado por algo exterior. El razonamiento que hace Santo Tomás es tan claro que lo mejor es transcribirlo íntegro: «Todo lo que en un ente sea distinto (esté fuera) de su esencia, es preciso que haya sido causado o por los principios de la esencia –como los accidentes propios proceden de la especie, por ejemplo: la risibilidad «sigue» a la naturaleza del hombre y es causado por los principios esenciales de la especie–, o por algo exterior –como el calor en el agua es causado por el fuego–. Por tanto, si el mismo ser (*ipsum esse*) de la cosa es distinto de su esencia, es necesario que sea causado o por algo exterior o por los principios esenciales de la cosa misma. Ahora bien, es imposible que el *esse* sea causado por los principios esenciales de la cosa, ya que ninguna cosa es suficiente para ser *causa essendi* de sí mismo.

En consecuencia, es preciso que aquello cuyo ser es distinto de su esencia, tenga el ser causado por otro. Pero esto no puede afirmarse de Dios, ya que Dios es la primera causa eficiente. Por consiguiente, es imposible que en Dios el ser sea distinto de su esencia»[12].

12. *S.Th.*, I, q. 3, a. 4.

2) Un segundo razonamiento se basa en que si el *esse* divino no fuese la misma esencia divina, ésta sería potencia respecto a aquél. Dos puntos hay que traer a colación aquí; 1.º: el *esse* es la actualidad de todo (*actualitas omnis formae vel naturae*): no habría bondad o humanidad, etc., en acto si no tuvieran ser; por tanto, si el *esse* es acto, todo lo que hay en un ente además del *esse* (la esencia) es potencia respecto a él; la relación metafísica de *essentia* y *esse* es relación de potencia a acto. 2.º: Dios es Acto Puro, pura actualidad, no hay en él nada potencial. En consecuencia, no pueden distinguirse en Dios su ser y su esencia, o como dice Santo Tomás, su esencia es su ser.

3) Por último, la razón de fondo que explica la ausencia de composición de esencia y ser en Dios se toma de la participación. Si en Dios hubiese composición de esencia y acto de ser, Dios no sería *per se,* sino por participación. Un ente por participación es aquel que tiene el ser parcialmente, el que es limitado precisamente porque no es ser sino que lo tiene. Pero si Dios no fuera su ser, tendría el ser, sería por participación, y no por esencia; recibiría su ser de otro y entonces no sería el primer ser, lo cual es absurdo. En consecuencia, «Dios es su ser, y no sólo su esencia».

La profundidad y originalidad de las nociones tomistas de acto de ser, del ser como acto de la esencia, de la distinción real de esencia y ser en todo lo creado y la doctrina de la participación –núcleo de la metafísica de Tomás de Aquino– tiene su más pleno acabamiento en la consideración de Dios como *Ipsum esse subsistens*[13].

E. *La indistinción divina entre supuesto y naturaleza*

Que en Dios no hay distinción real entre sujeto o supuesto (Dios) y naturaleza (divinidad) es consecuencia inmediata de que no hay en Él composición de sustancia y accidentes ni de esencia y acto de ser.

Recordemos que el supuesto o sujeto es un todo subsistente, es el existente singular completo, una realidad individual que existe en sí misma, con todas sus perfecciones. La naturaleza (esencia en cuanto principio de operaciones) es la parte formal. Por ejemplo: este hombre concreto, Juan, es un supuesto (de naturaleza racional: persona); su parte formal, la naturaleza, es la humanidad, que le hace ser un supuesto específicamente determinado. Mientras que en el supuesto «entran» todos los elementos que tiene o puede tener, la naturaleza incluye únicamente los que se refieren a la especie. Teniendo en cuenta entonces que las

13. Sobre la composición y distinción real de esencia y ser en todo lo que no es Dios, doctrina fundamentada en la participación, puede verse una síntesis en González, Á.L., *Ser y participación,* cit., pp. 197-219. Cfr. las dos obras fundamentales sobre la participación de Fabro, C., *La nozione tomistica de partecipazione,* Torino 1950, y *Partecipazione e causalità*. Torino 1960; también Geiger, L.B., *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*. Paris 1953.

criaturas son supuestos o sujetos que *tienen* una naturaleza, es fácil advertir que en los seres corpóreos el sujeto y la naturaleza se distinguen realmente (Pedro no es la humanidad). Y en los seres incorpóreos, en las criaturas puramente espirituales, aunque sean formas puras (y por lo tanto específicamente diversas cada una de ellas), sin embargo, por no ser absolutamente simples sino compuestas (de sustancia y accidentes, de esencia y ser), se da también distinción de sujeto y naturaleza[14].

¿Y en Dios hay distinción entre supuesto (Dios) y naturaleza (divinidad)? De ninguna manera, ya que en Dios no hay distinción de esencia y ser, es *Ipsum esse subsistens,* su mismo ser; todo lo que hay en Dios no lo tiene, sino que lo es. Dios no tiene divinidad; *es* su divinidad. Como es puro ser, la naturaleza es ya el supuesto; el todo subsistente y la naturaleza se identifican. Dios es la Divinidad.

F. *La absoluta simplicidad divina*

Hemos visto que al Ser no le compete ninguna de las composiciones estudiadas (materia y forma, sustancia y accidentes, esencia y ser, supuesto y naturaleza); todavía podría contemplarse alguna otra, como hace Santo Tomás cuando se pregunta si Dios está en algún género, haciendo ver que en el Ser por esencia no puede darse tampoco la composición de género y diferencia específica[15]. Todas las posibles composiciones se reducen a esas, y por los mismos razonamientos se demuestra que no existe en Dios algún tipo de composición: el Ser es *omnino simplex*, absolutamente simple.

Con mostrar la ausencia de las citadas estructuras, bastaría para declarar la simplicidad divina. Sin embargo, el mismo Santo Tomás añade una serie de argumentos[16] para negar, ya no por separado sino en conjunto, cualquier composición en Dios.

– Toda composición es, o implica, composición entre potencia y acto. Pero Dios es Acto Puro sin mezcla de potencia; luego es absolutamente simple.

– El compuesto es posterior –al menos *ordine naturae*– a sus componentes. Pero Dios no es posterior a nada, sino que Él es *primum ens,* como tenemos demostrado.

– Todo compuesto requiere una causa de su unidad; es decir, todo compuesto es causado. Pero Dios es la Primera Causa Incausada; por consiguiente, no hay en Él composición: es simple.

14. Cfr. *C.G.* II, 54.
15. Cfr. I, q. 3, a. 5.
16. Cfr. I, q. 3, a. 7. Cfr. *De Potentia,* q. 7, a. 1.

Dos ideas más para terminar este tema. La primera es que la absoluta simplicidad divina no es concebible por nuestro entendimiento, por cuanto nosotros entendemos a partir de la experiencia y en nuestra experiencia todos los entes que encontramos son unos con unidad de composición. El mismo Ser subsistente, el Acto Puro de ser no es aferrable por nuestro intelecto; si el mismo *esse* participado –acto de todo lo demás que hay en un ente– es inaferrable, *a fortiori* lo será el *Esse,* causa del *esse* de los entes. Hemos demostrado la suprema simplicidad divina, pero nunca aferraremos su, por así decirlo, consistencia ontológica.

La segunda idea es que la simplicidad divina no es ausencia de contenido, sino por el contrario infinita riqueza, plenitud de realidad poseída en perfecta unidad. La ausencia de toda composición no señala algún tipo de no ser, no implica defecto de cualquier tipo en Dios, sino precisamente al revés. La suprema simplicidad de Dios es, al mismo tiempo, el Todo separado, infinitamente perfecto.

2. Omniperfección y bondad divinas

A. *Dios, máximamente perfecto*

La noción de perfección tiene una rica historia, desde la antigüedad hasta nuestros días, en su aplicación al Absoluto. Jenófanes concibió a Dios como suprema perfección. Utilizaron el término Aristóteles, Santo Tomás y especialmente Descartes, Spinoza y Leibniz, para quienes precisamente la noción de ser perfectísimo es el atributo más adecuado con el que concebimos a Dios.

En sentido metafísico, Aristóteles señala en el libro V de la *Metafísica* (el «libro de la terminología») varios significados de lo perfecto[17]; quizá el más adecuado, porque en él pueden englobarse los demás, sea éste: «se llama perfecto lo que fuera de él no es posible encontrar nada que le pertenezca». Santo Tomás siguió los parámetros aristotélicos en la definición de perfecto[18]. El concepto de perfección se configura en primer lugar y en su sentido etimológico como algo –un efecto– cumplido en la realidad; es perfecto lo que está totalmente hecho, es decir, el resultado de la complección y acabamiento[19]; por extensión del nombre se denomina perfecto a lo que está en acto sin haber sido hecho, y ya no únicamente a lo que llega al acto[20]. Por ello es perfecto aquello a lo que no le falta nada de lo que le pertenece.

La perfección es llamada también *bonitas o nobilitas*. La identificación de perfección y bondad radica en que la bondad de una cosa estriba en que está dispuesta según su naturaleza. Y será simplemente perfecto aquello en lo que se encuentran todas las *nobilitates* que podemos ver en todos los géneros. La perfec-

17. Cfr. *Metafísica V,* 16, 1021 b-1022 a.
18. Cfr. *In V Metaph*., lect. 18.
19. «Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum». *S.Th.,* I, q. 4, a. 1.
20. Cfr. *C.G*., I, 28.

ción, por otra parte, deviene sinónima de forma, porque es ésta la que coloca a los entes en un determinado grado ontológico, constituyéndoles adecuadamente según su naturaleza. Ahora bien, es perfección el acto por oposición a la potencia; perfección y actualidad se corresponden; por eso Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, considerará idénticas las formas y las perfecciones, porque las formas son acto; pero en una profundización metafísica ulterior (que no se halla en Aristóteles), esas formas –dirá Tomás de Aquino– que son acto en su orden, deben ser consideradas como potencia respecto al ser, que por ser acto de los actos (las formas), se constituye en perfección de las perfecciones.

El término perfecto no se puede aplicar a Dios en su sentido etimológico, pero sí puede emplearse con propiedad y por extensión, a lo que está en acto completo sin haber sido hecho. Santo Tomás lo explica así: «Hay que notar que la perfección no puede atribuirse con propiedad a Dios si miramos la significación del nombre atendiendo a su origen; lo que no es hecho parece que no puede llamarse perfecto. Mas como todo lo que se hace es reducido de la potencia al acto y del no ser al ser, se dice con propiedad perfecto, es decir totalmente hecho, cuando la potencia es completamente reducida al acto, de tal modo que ya no tiene nada del no ser sino que tiene el ser completo. Por extensión del nombre, se dice perfecto no sólo lo que haciéndose llega al acto completo, sino también lo que está en acto completo sin haber sido hecho. Y en este sentido decimos que Dios es perfecto»[21].

Perfecto, pues, es lo que no tiene ninguna deficiencia en su ser actual. De ahí que se diga que el acto de suyo dice perfección, y la potencia imperfección; y el Acto Puro sin ninguna potencialidad será máximamente perfecto: «Todo ser es perfecto en cuanto está en acto; en cambio es imperfecto en cuanto está en potencia con privación de acto. El que no tiene, pues, potencialidad alguna, sino que es puro acto, es preciso que sea perfectísimo. Tal es Dios. En consecuencia es perfectísimo»[22].

Dios no solamente es perfectísimo, sino que también todas las perfecciones de las cosas existen en Dios: toda perfección de los entes (efectos) se encuentra de modo indiviso y en grado eminente en el Ser (causa); esto puede probarse desde diversos puntos de vista. Tomás de Aquino utiliza dos en la *S.Th.*: a partir de la causalidad eficiente y porque Dios es *Ipsum Esse Subsistens*.

En Dios existen todas las perfecciones de las cosas porque es la primera causa efectiva de las cosas. Ciertamente, cuanto hay de perfección en el efecto debe existir en la causa efectiva (además de que siempre hay en la causa algo más perfecto que en el efecto). Dios es la primera causa efectiva de las cosas, luego «es necesario que preexistan en Él las perfecciones de todos los seres del modo más eminente, y esto es lo que viene a decir Dionisio *(De Div. nom., V),* hablando de Dios que ni es esto

21. *C.G.*, I, 28.
22. *Ibid.*

ni deja de ser lo otro, sino que es todas las cosas, porque de todas es causa»[23]. Aparte de haber probado que todas las perfecciones de las cosas existen en Dios, es patente la inferencia de que si existen en Dios de modo eminente e indiviso las perfecciones en cuanto tales no puedan aumentar. La creación no añade ninguna perfección a Dios; los seres creados, que tienen una serie de perfecciones graduadas, no aumentan la perfección divina.

El segundo razonamiento se basa en que Dios es *Ipsum Esse Subsistens*. Siendo Dios *Esse per essentiam,* y ya que la perfección de cualquier ente es proporcionada a su ser, no puede carecer de ninguna perfección que exista en los entes: «Porque si como hemos dicho, Dios es el mismo ser subsistente, ha de tener en sí toda la perfección del ser. Si, por ejemplo, un cuerpo caliente no tiene toda la perfección del calor, es evidente que esto se debe a que no lo participa en toda su intensidad; pero si existiese un calor subsistente por sí, no le faltaría nada de su intensidad. Por tanto, si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle nada de la perfección del ser. Pero las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser, pues son perfectas en cuanto tienen ser de alguna manera. De ahí se sigue que la perfección de cosa alguna no puede faltar en Dios»[24].

Las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser. Si el acto de suyo dice perfección, el acto de ser significa perfección máxima. «El ser *(ipsum esse)* es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como su acto. Nada tiene actualidad sino en cuanto es; de ahí que el ser *(ipsum esse)* es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas»[25]. En consecuencia, como Dios es Ser Subsistente, es omniperfecto y posee de modo eminente las perfecciones existentes en las criaturas; y a tenor de lo dicho se debe afirmar que es Perfección suprema, la misma Perfección Subsistente.

Con la volatilización del ser, el racionalismo deberá identificar perfección y esencia; así ocurre en Descartes cuando en sus demostraciones de la existencia de Dios, le concibe como idea o esencia perfectísima[26], identificando la perfección con el conjunto de atributos que a un ente le competen. Para Spinoza perfección es lo mismo que realidad o entidad[27], pero, como es sabido, la entidad es asumida completamente por la esencia, por lo que cualquier ente existente es perfecto[28] y Dios, la Sustancia divina infinita es perfectísima, y hace lo más perfecto, pues las cosas no pueden «mejorar», ser más perfectas, ser distintas de lo que son[29].

23. *S.Th.*, I, q. 4, a. 2.
24. *Ibid.*
25. S.*Th.,* I, q. 4, a. 1, ad 3.
26. Cfr., entre otros lugares, la quinta de las *Meditaciones Metafísicas,* A. T., IX, pp. 52 y ss., y la 4.ª parte del *Discurso del Método,* A. T, VI, pp. 33-34.
27. La definición 6 de *Ethica* II señala: «per realitatem et perfectionem idem intelligo».
28. Cfr. Spinoza, B., *Ethica* IV, prefacio: «per perfectionem... intelligam, hoc est, rei cuiuscumque essentiam, quatenus certo modo existit et operatur».
29. Cfr. *Ethica* I, prop. 33, schol. 2.

Para Leibniz, la perfección es «el grado de realidad positiva» que coincide con la «inteligibilidad afirmativa». El mejor concepto de Dios, como fue puesto de relieve al tratar su formulación del argumento ontológico, es el de ser perfectísimo[30]. Por motivos diferentes de los de Spinoza, el «optimismo» metafísico leibniziano (éste es el mejor de los mundos posibles) tiene una de sus bases en el concepto de perfección.

En consonancia con la señalada doctrina de la identificación de la perfección con la esencia, y olvidando el ser, Descartes, Spinoza y Leibniz intentaron demostrar la existencia de Dios, por cuanto la existencia sería una de las perfecciones de la esencia. Pero que la existencia es extraesencial es la crítica fundamental que más atrás vimos desarrollar a Santo Tomás y Kant.

B. *Dios, Bondad Suprema*

1. El bien no se distingue realmente del ser: *esse et bonum convertuntur.* «Bien y ser en la realidad son una misma cosa y únicamente son distintos en nuestro entendimiento. Lo cual es patente así: El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dice el Filósofo, en I *Ethic*., que bueno es lo que todas las cosas apetecen. Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y son tanto más perfectas cuanto más en acto están; de ahí que es manifiesto que algo es bueno en la medida que es ente, pues el ser es la actualidad de todo. Por consiguiente, el bien y el ente son realmente una sola cosa, aunque el bien significa la razón de apetecible, que no la significa el ente»[31]. Algo es *bueno,* pues, en la medida en que *es:* el bien sólo añade al ser la *razón* de apetecibilidad; consiste en la misma actualidad del ente, en cuanto ésta es perfeccionadora. Por el contrario, el mal propiamente es un no-ser, una privación, pues «no se llama malo a ningún ser por lo que tiene de ser, sino por lo que le falta, y así se dice de un hombre que es malo porque le falta la virtud, y de unos ojos, porque les falta penetración en la mirada»[32]; el bien se funda en el acto de ser, es positivo, y el mal, que es lo opuesto al bien, es una privación o negación.

2. *Dios es bueno por esencia*

a) *Es Suprema Bondad subsistente* porque es *Esse per essentiam* o Ser subsistente.

Los seres son buenos en cuanto son perfectos. La perfección se cumple en una triple linealidad: en el ser, en el obrar y en el fin. «Ahora bien, a ningún ente

30. Cfr. Leibniz, *Quod ens perfectissimum existit, G.,* VII, 261 y *Discurso de Metafísica, G.,* IV, 267. Sobre el tema tiene indicaciones útiles el capítulo II del libro de Jalabert, *Le Dieu de Leibniz,* Paris 1960.

31. *S.Th.,* I, q. 5, a.1.

32. *S.Th.,* I, q. 5, a. 3, ad 2.

creado le compete tener por esencia esta triple perfección, porque sólo en Él se identifican la esencia y el ser, y porque no le sobreviene accidente alguno, pues lo que en los otros es accidental, como el poder, la sabiduría, etc., a Él le convienen esencialmente, según hemos visto. Además, Dios no está subordinado a ninguna otra cosa como fin, sino que Él es el fin último de todas las cosas. Por consiguiente, es manifiesto que sólo Dios posee por esencia una omnímoda perfección, y por tanto que únicamente Dios es bueno por esencia»[33].

También prueba lo mismo Santo Tomás con base en la participación. Los seres se dicen buenos en cuanto participan de la bondad: todo ser que no sea su misma bondad es bueno por participación. Lo que es puede efectivamente participar algo, pero el mismo ser no puede participar nada, ya que lo que participa es potencia y el ser es acto. Pero es su mismo ser; luego no es bueno por participación sino esencialmente[34].

b) Dios es la bondad misma por ser Acto Puro, ya que el bien propio de todo ente es ser en acto.

Se ha afirmado antes que un ente es bueno en cuanto es perfecto. La perfección de cada ser es su propia bondad. Dios, que es Perfección máxima en sí mismo, es bueno por esencia, no como algo añadido a su ser, sino en plena identificación. No es sólo bueno, y sumo bien, sino que es bueno por esencia, la Bondad misma subsistente.

Afirma Santo Tomás que «el bien propio de todo ente es ser en acto. Pero Dios no sólo es un ente en acto, sino que es su propio ser. Luego no sólo es *bueno,* sino la *bondad mis*ma»[35]. Y al final del capítulo: «Es evidente, por las mismas razones, que ningún otro bien es la bondad misma».

c) Dios es Suma Bondad y Sumo Bien, en cuanto que comprende y supera infinitamente toda la bondad de las criaturas. Por ello no es bueno sólo en algún género u orden de cosas, sino absolutamente. Es el bien de todo bien, porque es absolutamente perfecto, porque con su perfección abarca todas las perfecciones[36], porque es bueno por esencia y todo lo demás es por participación –y lo que se dice por esencia es más verdadero que lo que se dice por participación–[37].

3. *Solamente Dios es fin último de toda criatura*

a) El bien tiene razón de causa final *(bonum rationem finis importat)*. «Precisamente porque es esencialmente apetecible, la bondad es una causa final. No

33. *S.Th.,* I, q. 6, a. 3.
34. Cfr. *C.G.,* I, 38.
35. *C.G.,* I, 38.
36. *C.G.,* I, 40.
37. *C.G.,* I, 41. Cfr. también *S.Th.,* I, q. 6, a. 2.

sólo esto, sino que es primero y último en el orden de la intencionalidad»[38]. Si *bonum est quod omnia appetunt,* todo lo que se apetece tiene razón de bien; el bien satisface el apetito: es su término; es decir, el apetito se dirige hacia la consecución del término, que es su fin. El bien, pues, tiene razón de causa final, ya que «las cosas que son por un fin, no se dicen buenas sino en orden al fin»[39].

b) Sólo el Bien Supremo (Dios) puede ser el fin último de todo el universo. Como el bien tiene razón de fin, es patente que el fin último de todo el universo no puede ser otro que Dios mismo, que es la Bondad por esencia y bien de todo bien. Esto lo pone de manifiesto Tomás de Aquino con el siguiente razonamiento: «es manifiesto que el bien tiene razón de fin. De ahí que el fin particular de algo es algún bien particular; y el fin universal de todas las cosas es un cierto bien universal. Bien universal es lo que es bueno por sí y por su esencia, a saber: la misma esencia de la bondad; bien particular es lo que es bueno de modo participado. Pues bien, en todo el universo creado no hay ningún bien que no lo sea por participación. Por lo tanto, ese bien que es fin de todo el universo necesariamente es extrínseco a todo él»[40]. Nada creado puede ser el fin último, ni tampoco el universo entero o todo el conjunto de las criaturas, que seguirían siendo todos por participación[41].

c) Sólo la Causa Primera (Dios) puede ser el fin último, porque si todo agente obra por un fin *(omne agens agit propter finem),* a Dios, por ser Causa Primera no le compete obrar para adquirir algún fin, sino que tiende únicamente a comunicar su perfección, que es su bondad, mientras que toda criatura se dirige o tiende a conseguir su perfección, que es una semejanza de la perfección y bondad divinas[42].

d) *Dios es el Bien común máximo de todas las criaturas*. Dios es el Bien Sumo, bien de todo bien. Por eso es el bien común de todo el universo y de todas sus partes; consecuencia inmediata que de aquí se desprende es que toda criatura, a su modo y naturalmente, ama más a Dios que a sí misma[43]. Todas las criaturas, por tanto, tienen su último fin en Dios, bien por esencia. «Pongámonos de nuevo en una perspectiva de inducción. ¿Qué es lo que todos los hombres apetecen? Unos apetecen esto, otros aquello otro, pero en esto y en lo otro, ¿qué apetecen? Todos los hombres quieren ser felices, apetecen la felicidad, de modo natural, «luego la felicidad es un cierto bien común» (*C.G.* III, 39). Pero la felicidad se alcanza sólo con el perfecto aquietamiento del apetito, cuando nada resta que desear, y la capacidad de amar se actualiza plenamente; por tanto, «la razón común de felicidad está en que sea un bien común perfecto..., que es el es-

38. Gilson, É., *Elementos...,* cit., p. 195. Cfr. S.*Th.,* I, q. 5, a. 4.
39. *S.Th.,* II-II, *q*. 23, a. 7. Véase también *C.G.,* III, 16: *Quod finis cuiuslibet rei est bonum*.
40. *STh.,* I, q. 103, a. 2.
41. Cfr. *S.Th,* I-II, q. 2, a. 8, ad 2.
42. Cfr. *S.Th.,* I, q. 44, a. 4.
43. Cfr. *Quodl.,* I, q. 4, a. 8.

tado perfecto de agregación de todos los bienes» (*S.Th* I-II, q. 19, a. 10)»[44]. La identificación entre fin y bien, conduce a la identificación de fin último y bien común. El bien común máximo –trascendente– de las criaturas es Dios[45].

3. Infinitud, inmensidad y onmipresencia

A) *Infinitud*

a) *Conceptos previos*

El concepto de infinito es producto de la reflexión y no de la experiencia; en el orden noético la noción de infinito presupone la de finito, a la que se opone contradictoriamente. «Infinito significa carencia de límites; indefinido significa que los límites se retiran continuamente; se prescinde de la existencia de los mismos y sólo se dice que no se los puede asignar. Todo cuanto existe es o finito o infinito, pues o tiene límites o no los tiene; en el primer caso es finito; en el segundo, infinito»[46]. Se trata aquí de infinito real, y no del concepto matemático de infinito, que es aquello que puede ser concebido sin término, como la serie de los números, o una extensión indefinida.

Lo infinito es capaz de una doble consideración, según se lo tome desde el punto de vista de la forma o de la materia. El *infinito formal* significa que la forma o el acto no se encuentra limitado por la materia o sujeto en que se encuentra; el *infinito material* es aquel que no posee la forma que le corresponde naturalmente recibir; tal es el infinito por relación a la cantidad[47]; así, mientras el infinito actual no tiene límites en su razón de acto, el infinito potencial o material no tiene límites en su potencialidad.

La idea de infinito, por otra parte, como negación de límites es una noción en sí misma positiva; en efecto, lo finito expresa limitación, por tanto negación; y el infinito, negando lo finito, significa algo positivo en sí, pues dos negaciones afirman.

La noción de lo infinito no puede ser hallada más que a partir de lo finito. Sin embargo, la filosofía moderna desarrollará los presupuestos contrarios de esa afirmación e intentará llegar a lo finito a partir de la idea de infinito. Como ya fue puesto de manifiesto, para Descartes Dios es la primera idea que no necesita de otra idea para ser explicada, y «con el nombre de Dios entiendo una sus-

44. Cardona, C., *La Metafísica del bien común,* Madrid 1966, pp. 37-38. Véanse allí también las referencias y los mismos textos tomistas. Para el tema entre otros de la bondad en general, del bien común y su primacía, del bien común y del bien propio del universo es útil consultar la primera parte de esa obra con la *ordinata collectio textuum* tomista incluidos al final.

45. Cfr. Santo Tomás, *De perfectae vitae spiritualis,* c. 13.

46. Balmes, J., *Filosofía fundamental,* lib. 8, cap. III.

47. Cfr. S.*Th.,* III, q. 10, a. 3, ad 1; cfr. también *Quodl.,* III, a. 3.

tancia infinita, eterna, inmutable...»[48]; un ser finito no puede tener la idea de Dios, ser infinito, si tal sustancia infinita no hubiera depositado tal idea en el ser finito[49]. De ese modo, Descartes puede afirmar: «tengo en mí, en cierto modo, la noción de lo infinito antes que la de lo finito, antes la de Dios que la de mí mismo»[50]. El carácter teologizante es una de las principales características de la metafísica moderna racionalista e idealista, y contra lo que a primera vista puede parecer no es contradictoria, sino precisamente derivada de la primacía de la subjetividad.

b) *La infinitud de Dios*

Dios es el mismo ser subsistente; por lo tanto, Dios es infinito con infinitud actual absoluta. El acto puro no admite potencialidad, no tiene en sí la más leve brizna de limitación; en consecuencia, es absolutamente infinito. El ser subsistente es irrecepto, no contraído por nada, y por tanto, ilimitado. «Dios es acto que no existe en otro modo alguno: porque ni es una forma en la materia, ni su ser inhiere en alguna forma o naturaleza, puesto que es su propio ser. Resulta, pues, que es infinito»[51].

Esta doctrina, como es obvio, tiene como fundamento la afirmación, generalmente admitida hasta Suárez, que el acto, que de suyo dice perfección, sólo puede ser limitado por la potencia que lo recibe, o dicho de otro modo: el acto no se limita por sí mismo[52]. Por tanto, un acto, que sea puro acto, es ilimitación pura, infinitud absoluta.

La infinitud, pues, es atributo que dimana del *Ipsum esse* que es Dios. Por eso hay que decir que Dios no es su mismo ser porque es infinito, sino precisamente al revés: es infinito porque es su mismo ser. Por el contrario, Duns Escoto puso la infinitud como el constitutivo real de Dios; para Escoto la infinitud radical es la raíz de todas las perfecciones divinas[53]; también para Nicolás de Cusa[54].

Por su relevancia histórica, desarrollaré brevemente la doctrina de la infinitud divina de Nicolás de Cusa[55]. Dios es infinito, y por eso inasequible para el entendimiento humano, y por tanto incomprensible e inefable: absolutamente trascenden-

48. Descartes, *Meditaciones Metafísicas,* II, A. T., VII, p. 45.
49. Cfr. *id*., *Discurso del Método, IV,* A. T., VI, pp. 34-35.
50. *Id*., *Meditaciones Metafísicas,* III, A. T., VII, pp. 45-46.
51. *C.G*., I, 43. Cfr. también *De Potentia,* q. 1, a. 2; *In I Sent.,* d. 43, q. 1, a. 1; *S.Th*, I, q. 7, a. 1.
52. Tomás de Aquino lo afirmaba de modo contundente: «Ningún acto se encuentra limitado sino por la potencia, que es capacidad receptiva». *Compendium Theologiae,* c. 18.
53. Scoto, D., *Opus Oxoniense,* I, d. 3, pars l.ª, q. 2.
54. Cfr. Nicolás de Cusa, *De visione Dei,* c. 13; *De venatione sapientiae,* c. 29.
55. Recojo aquí algunos párrafos de mi trabajo «Creador y creatura en el *De visione Dei* de Nicolás de Cusa», en *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. José M.ª Casciaro*, Pamplona, 1994, pp. 543-564.

te. El intento de contemplar la infinitud divina lleva consigo que lo que *se contempla* es la invisibilidad, es decir «no sé qué veo, ya que no veo nada visible. Solamente sé que sé que yo no sé qué veo y que jamás podré saberlo»[56]. No cabe tampoco nombrar con algún nombre adecuado a lo que no se sabe que es, y cualquier nombre que pudiera dársele al Dios escondido e invisible puede decirse con resuelta certeza que no es el nombre propio del Absoluto[57]. El infinito es inconceptualizable, porque está más allá de todo concepto; el Absoluto está separado de todos los modos de entender que posee el hombre, desligado de todo lo que puede caer en el área barrida por cualquier concepto de cualquier hombre. «Veo que tú eres la infinitud. Y por eso eres inaccesible, incomprenhensible, innombrable, inmultiplicable e invisible»[58]. Ningún intelecto puede captar la infinitud; el primer paso para que el intelecto intente ver al infinito es que sea consciente de su ignorancia; la ignorancia de un intelecto ignorante sobre el infinito es una docta ignorancia. Buscar en la ignorancia es el punto de partida para comprender lo que en sí mismo es incomprehensible. «¿Cómo puede el intelecto captarte a ti que eres la infinitud? El intelecto sabe que es ignorante y que no puede captarte porque eres la infinitud. Entender la infinitud es comprehender lo incomprehensible. El intelecto sabe que él es ignorante de ti porque sabe que tú puedes ser conocido únicamente si se conoce lo incognoscible, sólo si se ve lo invisible y se accede a lo inaccesible»[59].

La infinitud absoluta debe considerarse como fin infinito. El fin infinito comporta, entre otras, dos cosas: a) que no tiene límites, que es un fin sin límite, un fin sin fin; b) que el fin infinito es un fin de sí mismo, que su fin es su esencia, es decir, que la esencia del fin no resbala hacia otro término, no termina en algo distinto del fin que ya es y posee[60]; obsérvese que la afirmación de que el infinito se identifica con el fin sin fin, fin de lo que no tiene fin, y que es, por esencia, el fin de sí mismo, esa aserción hace que el Absoluto no sea lo indeterminado o un absoluto automatismo. Y además, como es claro, la infinitud –entendida a fondo en el sentido aludido– lleva consigo la máxima positividad. La negatividad del concepto de infinito es solamente aparente; dicha negatividad comparece sólo por referencia a lo finito.

Es patente que no puede captarse —dice Nicolás de Cusa– cómo un fin sea fin sin fin y que al mismo tiempo sea un fin que finaliza todas las cosas. Una razón finita no puede aferrar al infinito, por más que éste sea el fundamento de lo finito y que incluso no pueda ser explicado más que por el infinito. «Esto escapa a todo razonamiento; implica, en efecto, la contradicción. Cuando afirmo que

56. Nicolás de Cusa, *De visione Dei,* 13. Cito por *Nicolás de Cusa: La visión de Dios*, trad. e introd. de González, Á.L., 3.ª ed., Pamplona, 1999.

57. «Et nescio te nominare, quia nescio quid sis. Et si quis mihi dixerit, quod nomineris hoc vel illo nomine, eo ipso quod nominat scio quia non est nomen tuum». *De visione Dei*, *ibid*.

58. *Ibid*.

59. *Ibid*.

60. *Ibid*.

el infinito existe, estoy admitiendo que la tiniebla es luz, que la ignorancia es ciencia, que lo imposible es necesario»[61]. Concebir a Dios como fin sin fin y fin de sí mismo, es decir, como fin infinito, es tener que admitir la coincidencia de las contradicciones, más allá de la cual está el infinito invisible[62].

La *coincidentia contradictoriorum* o *coincidentia oppositorum* define el *topos* de la infinitud. Es patente entonces que el conocimiento finito, pertrechado de todas sus armas intelectuales, no podrá acceder nunca al infinito, por cuanto la razón finita funciona dentro de los límites marcados por el principio de contradicción. Lo que no puede la razón discursiva, limitada por el principio de contradicción, le es posible al *entendimiento que ve*[63]. El principio de no contradicción vale para lo finito, no para lo infinito, en el que es preciso postular la coincidencia de las contradicciones. No se trata propiamente de que, por encima de la razón, el entendimiento vea el infinito, pero –a diferencia de la razón– es capaz, más que de ver, de otear de lejos la infinitud, en la que se da la coincidencia de opuestos, y que es contradicción sin contradicción, como el fin sin fin, y en donde la alteridad no es alteridad porque es unidad absoluta. «La contradicción en la infinitud es sin contradicción, puesto que es infinitud. La infinitud es la misma simplicidad; la contradicción no existe sin alteración.

Pero la alteridad en la simplicidad es sin alteración, porque es la misma simplicidad. Todas las cosas que se predican de la simplicidad absoluta coinciden con ella misma, puesto que allí tener es ser. La oposición de los opuestos es oposición sin oposición, lo mismo que el fin de los entes finitos es el fin sin fin. Eres, pues, Dios, la oposición de los opuestos, porque eres infinito. Y puesto que eres infinito, eres la misma infinitud. En la infinitud, la oposición de los opuestos existe sin oposición»[64]. No estará de más señalar, aunque sea de pasada, que Nicolás de Cusa está subrayando que los opuestos deben ser explicados a la luz de la infinitud. Es la infinitud el presupuesto fundamental de todo el sistema cusánico; y es esa misma infinitud la que proporciona la luz para comprender de alguna manera que en el Absoluto la *oppositio oppositorum* es una *oppositio sine oppositione*, ya que en el infinito la oposición es la coincidencia e igualdad de los opuestos.

En cambio, para Tomás de Aquino, como se dijo antes, el fundamento de la infinitud es el Ser Subsistente y no viceversa; por eso, es claro que la infinitud le compete solamente a Dios. El Ser Subsistente sería Infinito aunque no existiese ningún finito.

61. *Ibid*.

62. «Admittimus igitur coincidentiam contradictoriorum, super quam est infinitum». *De visione Dei*, *ibid*.

63. La diferenciación entre la *ratio discurrens* y el *intellectus videns* aparece, entre otros lugares, en *Apologia doctae ignorantiae*.

64. *De visione Dei*, *ibid*. Para posteriores ampliaciones sobre tema, cfr. Beierwaltes, W., «Deus oppositio oppositorum (Nicolaus Cusanus, *De visione Dei* XIII)», en *Salz. Jahr. Philos.,* 8 (1964), pp. 175-185.

c) *El infinito en la filosofía moderna*

Justamente en la última afirmación es donde la filosofía moderna se aparta del pensamiento clásico, intentando una penetración del infinito en lo finito, de Dios en el mundo. Ya fue aludida la postura cartesiana de la necesidad de apoyarse en lo infinito para pasar a lo finito, pues esa idea contendría en sí más realidad objetiva que cualquier otra idea[65]. La doctrina del infinitismo del mundo venía gestándose desde la Escolástica decadente del siglo XIV; recibió gran impulso con algunas doctrinas de Nicolás de Cusa, en el que precisamente se basaba Giordano Bruno (1545-1600), quien con su *Del'infinito universo e mondi* pasa por ser el primer infinitista moderno; el infinito no está fuera o sobre el mundo, sino presente en él[66]; Bruno no salva la trascendencia del Infinito respecto de lo finito.

En el panteísmo spinozista hay ecos de la doctrina de Bruno; Spinoza entiende por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia consistente en una infinitud de atributos, de los cuales cada uno expresaría una esencia eterna e infinita[67]; la infinitud de la sustancia única es positiva, no negativa, pues el infinito como realidad es anterior a todas las limitaciones, conteniéndolas todas. Pascal pondrá de manifiesto la tensión angustiosa entre lo finito y lo infinito, entre Dios y el abismo «infinito» de lo finito que es el hombre[68]. Leibniz, en otra vertiente racionalista, realiza un estudio pormenorizado del infinito; éste tendría tres tipos: ínfimo (en la cantidad), medio (la totalidad de espacio y tiempo) y máximo (Dios)[69]; por otro lado, el infinito actual se comprobaría en la infinitud numérica de las mónadas, que son espejos vivientes del universo[70]. Para Kant, la consideración trascendental de lo infinito no da lugar más que a antinomias, y el ser infinito es el Ideal de la Razón Pura. Hegel lleva a su cumbre la tensión entre finito e infinito; lo infinito disuelve en sí lo finito, como veremos al tratar de la trascendencia de Dios.

B. *La inmensidad de Dios*

Inmensidad expresa la capacidad que Dios posee para estar en todos los lugares, sin estar medido por ellos. Por su parte, *omnipresencia* es la presencia

65. Descartes defendió la idea de la infinitud del mundo, como consecuencia de esas afirmaciones. Sin embargo, se contradijo en ocasiones, quizá por temor a una reprobación eclesiástica; así después de afirmar la infinitud del mundo, fundamentando dicha doctrina en las aseveraciones de Nicolás de Cusa, señala que habría que reservar el nombre de infinito para Dios; el mundo, por el contrario, sería indefinido solamente (Cfr. *Principia Philosophiae,* I, 27, A. T., VIII).

66. Cfr. Soto, M.ªJ., *La metafísica del infinito en Giordano Bruno*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 47, Pamplona, 1997.

67. Spinoza, B., *Ethica,* def. 6.

68. Cfr. Pascal, *Pensamientos,* 425, etc.

69. Cfr. Couturat, L., *Opuscules et fragmentes inédites de Leibniz,* Paris 1903, p. 523.

70. Leibniz, G.W., *Principios de la naturaleza y de la gracia*, parág. 3, G. VI, 599.

efectiva de Dios en todo ser, que recibe también el nombre de *ubicuidad,* para señalar la presencia divina en todos los lugares.

La diferencia entre inmensidad y omnipresencia puede verse con facilidad por el hecho de que, aunque no existiesen cosas, aunque Dios no hubiese creado, sería inmenso, ya que no estaría limitado a ninguna extensión; en cambio, la omnipresencia es un atributo que compete a Dios por relación a las cosas creadas.

Dios es inmenso ya que por ser inextenso y espiritual no está sujeto al espacio. Lo que delimita a los entes, lo que los «define» o circunscribe, es la cantidad dimensiva, que no se da en Dios, por ser pura simplicidad.

Y es inmenso, tiene capacidad para estar en todas las cosas y lugares sin ser circunscrito por ellos, debido a su infinitud en el ser y en el obrar: su ser y su potencia activa infinita lo llenan todo, se extiende a todas las cosas que son y puedan ser, a todos los espacios, comprendiéndolos y al mismo tiempo trascendiéndolos.

C. *La omnipresencia divina*

Respecto al espacio que comporta la creación visible, Dios es omnipresente, no como contenido en el espacio, sino como Causa de todas las cosas: *todo* Dios está en todas partes y en todas las cosas, *per essentiam, per potentiam et per praesentiam,* del modo más íntimo.

La presencia *per essentiam* de Dios en las cosas es consecuencia de la participación del ser en la creación. Como Dios es *causa essendi,* causa del ser, su presencia creadora permanece siempre, ya que si no existiera esa fundamentación constante, los entes decaerían a la nada.

En primer lugar, Dios está en todas las cosas no como un accidente, ni como parte de la esencia de ellas, sino como Causa, «como el agente está en lo que hace»[71]; efectivamente, la *virtus* del agente está inmediatamente presente en el efecto y unida a él, pues es una exigencia de la causalidad que todo agente esté unido con lo que inmediatamente hace y lo toque con su virtud o poder. En el primer agente, que es Dios, no hay distinción entre ser agente y su *virtus;* luego está inmediata y necesariamente unido y presente a cualquier efecto suyo.

Ahora bien, el efecto propio de Dios es el ser[72]. «Pero Dios causa el efecto del ser en las cosas, no sólo cuando empiezan a ser sino también durante todo el tiempo que lo conservan, a la manera como el sol está causando la iluminación del aire mientras éste permanece iluminado; en consecuencia, ha de estar presente en todo lo que tiene ser y según el modo como participe del ser». Pero el

71. *S.Th.,* I, q. 8, a. 1.

72. El tema de la participación del ser en la creación será objeto de tratamiento específico más adelante.

ser es lo más íntimo de cada cosa, su acto último, lo que más profundamente está presente a cada cosa *(Esse autem est illud quod est magis intimum, cuilibet, et quod profundius inest)*. En consecuencia, Dios está íntimamente presente a todas las cosas[73]; como con magistral expresión señaló S. Agustín, es más íntimo a las cosas que las cosas a sí mismas.

La presencia de Dios *per essentiam* lleva aparejadas la presencia *per potentiam y per praesentiam*. Se dice que está por potencia en cuanto todo está sometido a su poder y todas las cosas obran por virtud suya. Y por presencia, en cuanto inmediatamente ordena y dispone todo y todas las cosas están patentes a su mirada eterna[74].

Un magnífico resumen de toda esta doctrina se encuentra en este pasaje de Santo Tomás: «Se acostumbra a decir que Dios está en todo por esencia, presencia y potencia. Para entenderlo, hay que saber que se dice de uno estar por potencia en todas aquellas cosas que están sometidas a su poder, como se dice del rey que está en todo el reino domeñado por su potencia, sin que esté por presencia ni por esencia. Se dice que está por presencia en todas las cosas que están a su vista como se dice que el rey está por presencia en su casa. Se dice que está por esencia en aquellas cosas en las que está su sustancia, como está el rey en un lugar determinado. Decimos que Dios está en todas partes por potencia al estar todo sujeto a su poder, *Ps*. 138: 'Si subiere al cielo, tu estás allí... Si tomase mis alas al amanecer y habitase en el extremo del mar, también allí me tomaría tu mano y me sostendría tu diestra'. Por presencia, porque todo lo que hay en el mundo está desnudo y patente a sus ojos... Y por esencia, por ser su esencia íntima a todas las cosas. Pues es necesario con absoluta necesidad que todo agente, como tal agente, se una inmediatamente a su efecto, ya que es preciso que el motor y lo movido sean simultáneos. Ahora bien, Dios es el autor y el conservador de todo según el ser de cada una de las cosas. Por lo tanto, siendo en cada cosa su ser, está claro que Dios está en todas las cosas por su esencia, por la cual crea»[75].

Si Dios está en todas partes por esencia, presencia y por potencia, es claro que le pertenece la *ubicuidad*. Dios está en los lugares. Pero está no como ocupando un lugar, sino dando el ser al lugar[76]. No se olvide que Dios es el Ser Separado, trascendente al mundo y distinto de él; la omnipresencia divina es compatible con su trascendencia: «Dios está en todas cosas por esencia, potencia y presencia, como la causa en los efectos que participan su bondad»[77].

73. Cfr. *ibid*.
74. *Comp. Theol.,* c. 135.
75. *Super Ev. S. Ioannis lectura,* lect. V. Cfr. también *S.Th.,* I, q. 8, a. 3.
76. Cfr. *S.Th.,* I, q. 8, a. 2.
77. Cfr *S.Th.,* I, q. 43, a. 3.

4. Inmutabilidad y eternidad del absoluto

A. *Inmutabilidad*

Todo movimiento o cambio presupone de algún modo potencia pasiva, pues el movimiento es el paso de la potencia al acto. Pero Dios es Acto Puro sin mezcla de potencialidad; luego es inmutable absolutamente[78]. Dios no puede sufrir ninguna de las mutaciones que podemos observar en el mundo (sustancial, generación, corrupción, aumento o disminución, alteración, movimiento local) porque todo sujeto de mutación es compuesto, al menos de potencia y acto; pero siendo Dios simplicidad pura, le compete la máxima inmutabilidad; ésta es necesaria y absoluta y sólo le corresponde al Ser Subsistente. Solamente Dios es absolutamente inmutable.

En cambio toda criatura es mudable: al menos en cuanto a su ordenación al fin y a la aplicación de su poder operativo a diversas cosas (criaturas espirituales); e incluso en cuanto a su ser sustancial (criaturas materiales). Además, todas las criaturas, tanto espirituales como materiales, son mudables en cuanto que en el poder de Dios está el ser o no ser de todas las criaturas. Por una parte, sólo Dios puede dar el ser, «pero si el dar el ser a las cosas depende de la voluntad de Dios, de la misma voluntad depende también su conservación en el ser, pues conservarlas no es más que estar dándoles constantemente el ser; de ahí que si Dios retirase su acción, todas volverían a la nada (...). Por consiguiente, así como dependió del poder del Creador que las cosas, antes de que tuvieran el ser en sí mismas, vinieran a tener el ser, del mismo modo depende también del poder del Creador que dejen de ser ahora que ya son. Por tanto, todas las cosas son mudables en virtud del poder de otro, esto es, de Dios, por cuanto Él pudo producirlas en el ser de la nada, y puede reducirlas del ser a la nada[79].

La completa inmutabilidad divina no es ausencia de vida, o pasividad; no es la inmovilidad de algo inerte, sino por el contrario es plenitud de vida y plenitud de acción, por cuanto «se dice también que vive todo aquello que se actúa a sí mismo a las operaciones propias, aunque no se verifiquen con movimiento; de ahí que entender, apetecer, y sentir son acciones vitales. Pero Dios obra en grado sumo no por otro, sino por sí mismo, por ser la primera causa agente; luego en grado sumo le compete el vivir»[80]. Es actividad viviente –es Vida– pero inmutable. Por otra parte, los designios divinos son inmutables: Dios no toma «nuevas» decisiones, ni cambia sus designios.

De un modo u otro, la inmutabilidad divina es negada por aquellos autores que niegan la trascendencia divina; parte de la filosofía moderna y contemporánea no puede concebir la inmutabilidad divina, porque considera que las rela-

78. Cfr. esa argumentación y otras que aporta Santo Tomás en *S.Th.,* I, q. 9, a. 1.
79. *S.Th.*, I, q. 9, a. 2.
80. *C.G.,* I, 97.

ciones entre Dios y el mundo no podrían ser explicadas con la «estaticidad» de un Dios inmutable. En este sentido, Dios no es, sino que deviene; el Dios dialéctico hegeliano es un Dios deviniente, «sufriente»; por tanto, carente de inmutabilidad; en este sentido, la influencia del Dios dialéctico de Hegel es muy considerable en la teología contemporánea.

Un ejemplo de la confusión de la inmutabilidad con la estaticidad es Brentano, para quien Dios, primer principio de los cambios, no puede ser inmutable; argumenta de este modo: «Aristóteles tiene por necesaria la concepción de su primer motor inmóvil como un entendimiento que piensa un bien al que todo se ordena como a su fin. De esta suerte, ese entendimiento es omnisciente y omnímodamente determinativo. Pero, si es omnisciente, ha de conocer todas las verdades, y puesto que no todo lo verdadero es verdadero siempre, no siempre ha de conocer lo que alguna vez conoce. Si conoce ahora que algo no existe pero que existirá, conoce después que existe y, más tarde todavía, que ha existido. Por tanto, Aristóteles, no puede afirmar, sin contradecirse, que su primer principio es totalmente inmutable»[81]. El influjo de la cuarta antinomia kantiana es aquí patente[82]; la razón de fondo que propone Brentano es que la causa primera, causa de las cosas mutables, tiene que ser mutable como éstas. Olvida Brentano algo que él mismo ha explicado en otras ocasiones contra Hume; el causar no tiene por qué comportar un paso de la potencia al acto de causar; esto ni siquiera se da en las causas finitas; «el causar no consiste en hacer que *el efecto* pase de la potencia de existir al acto correspondiente»[83]. Y, a mayor abundamiento, Dios, causa primera de lo mutable, no tiene por qué estar afectado por la mutabilidad.

B. *La eternidad de Dios*

El concepto de eternidad se puede entender a partir del concepto de tiempo. Este se define como *numerus motus secundum prius et posterius,* el número del movimiento según un antes y un después; supone la medida del movimiento, una sucesión de partes. La noción de tiempo está ligada a la de movimiento. Además, el tiempo únicamente puede medir lo que tiene principio y fin, porque en todo lo que se mueve hay que tomar algún principio y algún fin[84]. Sólo hay tiempo donde hay movimiento.

81. Brentano, F., *La existencia de Dios,* cit. p. 445. Se trata de una «rareza» (así la considera benévolamente A. Millán-Puelles, traductor e introductor del libro) en una obra, por otros motivos, espléndida, sobre todo en lo que se refiere al argumento teleológico, etc. El propio Millán-Puelles critica la postura de Brentano en el estudio preliminar del libro (cfr. pp. 38-43).

82. Cfr. *id*., p. 42.

83. *Id*., p. 43.

84. S.*Th.,* I, q. 10, a. 1.

La medida de lo que es inmutable se denomina eternidad. El ser absolutamente inmutable es un ser que carece de sucesión y que no tiene principio y fin. «Por consiguiente, puede formarse el concepto de eternidad por dos cosas. En primer lugar, lo eterno es interminable, es decir, carece de principio y fin (pues el término afecta a ambos extremos). Y segundo, porque la eternidad carece de sucesión, existiendo todo a la vez»[85]. Dios por ser *omnino inmutabilis*, no es medido por el tiempo: es eterno. No se trata, por tanto, de un tiempo o duración infinita, sino de algo que no puede ser medido por el tiempo.

La eternidad divina que, negativamente, indica *atemporalidad*, positivamente expresa autoposesión perfecta del Ser. Así la eternidad es, según la definición de Boecio, *interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio,* la perfecta, total y simultánea posesión de una vida interminable. La definición boeciana le parece magistral a Santo Tomás, quien la comenta en diversos lugares[86]. La «duración» de la eternidad es *tota simul,* omnisimultánea; por ello señalaba S. Agustín que en la eternidad todo está presente, lo cual no ocurre con el tiempo, que jamás puede estar verdaderamente presente. El tiempo afecta a la creatura; es más, es creado (con-creado) con la creación[87]; es decir, como señalaría Aristóteles, es un accidente, no subsiste en sí, al no ser sustancia.

Dios no solamente es eterno, sino que es su misma eternidad; «en cambio, ninguna otra cosa es su duración, porque ninguna es su ser. Pero Dios es su ser uniforme; por lo cual, lo mismo que es su esencia, es también su eternidad»[88]. Ser eterno es solamente propio de Dios.

Dios es su eternidad porque es inmutable. La existencia de la eternidad divina, hasta cierto punto, es explicable. Lo difícil es explicar en qué consista esa eternidad; en este sentido, la vía de remoción expresa aquí bastante poco: en Dios no hay comienzo ni fin, no se da sucesión, ni pasado ni futuro, etc. Si la misma noción de tiempo es difícil de explicar –«si nadie lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé», decía S. Agustín[89]–, a mayor abundamiento la noción de eternidad. En último término, esa autoposesión perfecta del Ser, que expresa la eternidad, no es más que el modo propio de la «duración» divina, la medida del ser permanente[90], la duración del ser completamente inmutable, del mismo Ser Subsistente; la plenitud de la vida divina es un puro presente siempre actual, el *ahora absoluto,* mientras que el ahora del tiempo es un *ahora fluyente*[91].

85. *Id*.
86. Cfr. especialmente *In I Sent*., d. 8, q. 2, a. I y *De Pot*., q. 3, a. 14.
87. Cfr. *S. Agustín, De civitate Dei,* XII, 17.
88. I, q. 10, a. 2.
89. S. Agustín, *Confesiones,* XI, 14.
90. Cfr. I, q. 10, a. 4.
91. Cfr. *id*., ad 2.

5. Unidad y unicidad del Ser Subsistente. El Ser y la Belleza

A. *Dios es unidad suprema*

a) La unidad sólo añade a la entidad la *razón* de indivisión. Ente y uno significan realmente lo mismo; se distinguen nocionalmente, por cuanto ente es lo que tiene ser y uno es lo que es indiviso. La unidad es una propiedad trascendental que compete necesariamente al ente: todo ente es uno, por lo mismo que es ente, por su acto de ser. La identidad fundamental y distinción de razón de entidad y unidad lo explica así Santo Tomás: «uno no añade a ente más que la negación de división, pues uno no significa otra cosa que ente indiviso. Por eso se comprende que uno se convierta con ente. Todo ente, en efecto, o es simple o es compuesto. Si es simple, es de hecho indiviso y además indivisible. Si es compuesto, no tiene ser mientras sus componentes estén separados, sino cuando, unidos, constituyen el compuesto. Por donde se ve que el ser de cada cosa consiste en la indivisión y por eso las cosas ponen el mismo empeño en conservar su ser que su unidad»[92].

b) La unidad puede ser unidad de simplicidad (la del ente que carece de partes o elementos), y unidad de composición (la del ente compuesto o estructurado en alguna de las posibles formas de composición o estructura). A Dios le corresponde la unidad de simplicidad, porque es indiviso en acto y en potencia. Es decir, la unidad divina es máxima, pues no sólo es indivisión, sino simplicidad, como hemos visto: la perfecta identidad divina. «Como uno es el ser indiviso, para que algo sea en grado máximo es indispensable que lo sea como ser y como indiviso. Pues bien, ambas cosas competen a Dios. Es ser en grado sumo, por cuanto no es el suyo un ser determinado por una naturaleza que lo reciba, sino el mismo ser subsistente y completamente indeterminado. Es también el más indiviso, porque ni en acto ni en potencia admite especie alguna de división, porque como vimos es absolutamente simple. Es claro, pues, que Dios es uno en grado máximo»[93].

c) Al igual que existen grados de entidad por virtud de la mayor o menor participación del acto de ser, del mismo modo hay grados diversos de unidad. Todo ente creado participa según diversos grados de la Unidad de Dios, por lo mismo que participa del *Esse*.

Sin embargo, esa participación se realiza con composición: lo que en Dios es simple e idéntico, en las criaturas está en modo compuesto y múltiple[94]; la participación trascendental produce efectivamente una semejanza, pero ésta es una semejanza degradada; precisamente esa degradación consiste en que lo que se

92. *S.Th.*, I, q. 11, a. 1.; cfr. *Quodl.*, VI, a. 1.
93. *S.Th.,* I, q. 11, a. 4.
94. Cfr. *C.G.,* I, 42.

participa se encuentra en el participante limitado o coartado por una potencia con la que entra en composición: el paso de lo simple a lo compuesto.

Por ello, la composición es condición radical de la criatura en cuanto criatura, de todo lo creado, de todo lo que no es el propio Dios (también las sustancias puramente espirituales); toda criatura tiene, al menos, la composición de esencia y acto de ser *(esse),* que expresa la composición –y distinción– real entre quien participa y lo que es participado.

Subrayando la trascendencia divina, Plotino consideró a Dios como el Uno; completamente incomprehensible, más allá del ser, ajeno a toda multiplicidad o división; estando más allá del ser, no es tampoco pensamiento, voluntad o actividad. Es Uno, constantemente idéntico a sí mismo, fundamento y comienzo, por modo de emanación de las cosas[95].

B. *La unicidad de Dios*

Que Dios es Uno no quiere decir simplemente que sea uno como lo son los entes (todo ente es también uno), sino que la unidad divina, la unidad del *Ipsum Esse subsistens,* conlleva la unicidad: Dios es Uno y Único. A ello se opone el politeísmo (habría muchos dioses), el dualismo (dos dioses: uno el principio del bien, y otro el principio del mal) y el henoteísmo (un Dios supremo y varios dioses inferiores).

La unicidad de Dios es fácilmente demostrable a la altura en que nos encontramos en la Teodicea. Santo Tomás dice en la *S.Th.* que se puede probar de tres maneras, y en la *C.G.* aporta diecisiete argumentos. Cualquiera que haya leído hasta aquí sabría ofrecer algunas de esas veinte demostraciones tomistas. Veamos, sin embargo, algunas.

a) Dios es Uno y Único por su total simplicidad: lo que hace que sea Dios (naturaleza divina o divinidad) es lo mismo que hace que sea *hoc Deus,* separado de todo lo demás: «Aquello por virtud de lo cual una cosa singular es precisamente *esta cosa (hoc aliquid),* de ningún modo puede comunicarse a otros. Por ejemplo, lo que hace que Sócrates sea hombre pueden tenerlo muchos; pero lo que hace que sea este hombre sólo puede tenerlo uno. Por consiguiente, si lo que hace que Sócrates sea hombre hiciese también que fuese este hombre, por lo mismo que no puede haber muchos Sócrates, tampoco podría haber muchos hombres. Pues éste es el caso de Dios, que, según hemos visto, es su propia naturaleza; por lo cual, lo mismo que hace que sea Dios, hace también que sea este Dios. Por tanto, es imposible que haya muchos dioses»[96].

95. Cfr. Plotino, especialmente las *Enéadas* 3 y 6.
96. *S.Th.,* I, q. 11, a. 3. Véase también, por ejemplo: *Comp. theol.,* 15.

b) Por su infinita perfección no recibida de otros. Este razonamiento, dice Santo Tomás, llevó a algunos filósofos antiguos a admitir por fuerza *(quasi ab ipsa coacti veritate)* la existencia de un único Dios. Efectivamente, Dios encierra en sí *totam perfectionem essendi,* toda la perfección del ser. Si hubiera varios, tendría algo que otro no tuviera, ya sea como privación o perfección, con lo cual no sería absolutamente perfecto. Es imposible, pues, que haya muchos dioses[97].

c) Por la unidad del mundo. «Vemos que todas las cosas existentes están ordenadas entre sí, ya que unas sirven a otras. Pero cosas tan diversas no se coordinarían en un solo plano si algo que sea uno no las ordenase, pues en toda multitud, mejor impone el orden uno que muchos, ya que uno es de suyo causa de la unidad, y muchos no causan la unidad más que accidentalmente, esto es, en cuanto de alguna manera son uno. Por tanto, como lo que ocupa el primer lugar ha de ser lo más perfecto en cuanto tal y no accidentalmente, lo primero que somete todas las cosas al mismo orden, necesariamente ha de ser uno y único; y esto es Dios»[98]. La argumentación tiene en su raíz una profunda doctrina metafísica: la participación de la multitud o multiplicidad respecto de la unidad[99], única resolución satisfactoria del famoso problema de lo uno y lo múltiple.

d) Sólo puede haber un Ser necesario *per se*. Efectivamente, si hubiese dos habría que admitir que se distinguen por algo que se añade a uno de ellos (o a los dos), y entonces uno de ellos, o los dos, serían compuestos. Pero ningún ser compuesto es necesario por sí mismo *(per se)* –tercera vía–; la esencia de un ser necesario por sí mismo es su propio ser. Si no fuera así, el ser necesario recibiría el ser de algún otro, lo cual es imposible. No se puede, por tanto, admitir más que un ser necesario por sí mismo[100].

La unicidad de Dios comporta también que el Absoluto es distinto de todo lo que no es él, pero no anula o rebaja la existencia de los entes. También Spinoza afirmaba la unicidad de la sustancia infinita, porque consta de infinitos atributos y contiene en sí toda la posible perfección[101], pero de ahí pasó al monismo de la sustancia, negando sustancialidad a los entes del mundo: «Fuera de Dios no puede darse ni concebirse ninguna otra sustancia»[102]; Dios es todo, y no permite la coexistencia de otros seres distintos de él. El monismo de la sustancia deviene panteísmo.

C. *El Ser y la Belleza*

a) La belleza *(pulchrum)* se funda en lo mismo que la bondad. Sin embargo, la belleza se refiere a la facultad cognoscitiva: algo tiene la belleza en la medida

97. *Ibid*.
98. *S.Th.,* I, q. 11, a. 3.
99. Cfr. *S.Th.,* I, q. 11, a. 1, ad 2 e *In De div. Nom.,* XIII, lect. 2.
100. Cfr. *C.G.,* I, 42.
101. Cfr. Spinoza, B., *Ethica* I, prop. 5.
102. *Id*., prop. 12, Cfr. también *Breve tratado,* I, c. 2, parág. 1.10 y 11.

en que agrada su contemplación. Por otra parte, la belleza se funda –como la bondad– en el ser, pero a través de la forma. Todo esto está expresado en el siguiente famoso texto de Tomás de Aquino sobre el *pulchrum,* trascendental derivado del *bonum* y del *verum*, y que Gilson designa con el nombre de trascendental olvidado[103]: «En un sujeto determinado, la belleza y la bondad son una misma cosa, pues se fundan en una misma realidad que es la forma, y por esto lo bueno se considera como bello. No obstante, difieren sus conceptos, porque el bien propiamente se refiere al apetito, ya que bueno es lo que todas las cosas apetecen *(quod omnia appetunt)*... En cambio, lo bello se refiere al poder cognoscitivo, pues se llaman bellas las cosas que vistas agradan *(quae visa placent)*. Por eso, la belleza consiste en la debida proporción, ya que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas»[104]. La belleza, pues, es una variante de la bondad.

b) También se entiende la belleza como *armonía:* unidad en la variedad. En Dios hay una infinita riqueza de perfecciones: toda la variedad de perfecciones del mundo están en Él en plenitud. Pero si existen en Dios todas las perfecciones de las cosas (las reales y las posibles), están en Él en la máxima unidad, identificándose con su esencia, que es Ser. En consecuencia, Dios es la suprema belleza y la suprema armonía.

c) Siendo Dios suprema bondad y suprema belleza, en conocerle y amarle está la máxima felicidad posible para la criatura espiritual, pues todas las perfecciones que encontramos en las criaturas y que nos atraen se encuentran infinitamente en Dios, y además sin mezcla alguna de potencialidad e imperfección.

6. La trascendencia de Dios

Dios es suprema simplicidad, infinitamente perfecto, inmutable y eterno, infinito y al mismo tiempo omnipresente, uno y único. No tiene ningún tipo de composición en sí mismo; pero tampoco entra en composición con otros seres; es distinto de cada uno de los seres del universo y del conjunto de todos ellos que llamamos mundo. Dios es trascendente al mundo: distinto de él e infinitamente más perfecto.

A. *Conceptos previos: Trascendencia e inmanencia. El panteísmo y sus clases*

Trascendencia significa aquello que es o está fuera de otro o sobre otro, aquello que excede o rebasa a otro. El término correlativo y opuesto es *inma-*

103. Gilson, É., *Elementos...,* cit., p. 200.

104. *S.Th.,* I, q. 5, a. 4, ad 1. Véase también *S.Th.,* I-II, q. 27, a. 1 ad 3 y *S.Th.*, I, q. 39, a. 8; *In De Div. Nom., IV,* lect. 5.

nencia, que es la característica por la que algo permanece en sí mismo, clausurado en sí sin salir fuera. «La *trascendencia* supone, por tanto, la *inmanencia* como uno de sus momentos al cual se añade la *superación* que el trascender representa. En un sentido general, los sistemas filosóficos que dan cabida a la *trascendencia* comportan una visión cualitativamente plural y jerarquizada de la realidad. Las filosofías de la inmanencia, en cambio, reducen lo real al ámbito más directamente accesible a nuestra experiencia, que se concibe como insuperable, o bien porque se niegue la existencia de realidades superiores, o al menos porque no se admite la posibilidad de su conocimiento. Se diferencian así las dos vertientes fundamentales en las que se plantea el problema de la trascendencia: *gnoseológica* y *metafísica*. La cuestión de la *trascendencia gnoseológica* se refiere al problema de si es posible conocer realidades distintas a las de nuestra propia conciencia y sus representaciones. La *trascendencia metafísica*, por su parte, apunta al tema de la existencia de realidades que superen los datos fácticos de nuestra experiencia empírica, y más en concreto, de un ser superior y absoluto. En este ámbito ontológico, trascendencia significa *supramundanidad*»[105].

La trascendencia de Dios respecto al mundo es absoluta; Dios es el Absoluto en el sentido literal de esta palabra, el que está absuelto o desligado radicalmente de las cosas.

Pero si, como hemos visto, Dios es presente a las cosas, omnipresente, ¿cómo puede decirse que, al mismo tiempo, es trascendente? La trascendencia no excluye la interioridad, no se identifica sin más con ausencia, lo mismo que inmanencia no se identifica con presencia[106]; más todavía, presencia y trascendencia son compatibles sin la mínima anulación de lo que significa cada una de ellas. Dios está en todas las cosas con presencia ontológica, íntima, pero no es ontológicamente inmanente a un ente o al compuesto de todos ellos; es otro que el mundo, distinto de él y sin entrar en composición con él: es trascendente al mundo[107].

El *panteísmo* es la doctrina filosófica que niega la trascendencia de Dios, o si se prefiere, rechaza la distinción absoluta entre Dios y el mundo. El término fue utilizado por vez primera, a comienzos del siglo XVIII por J. Toland, si bien la doctrina es antigua. Han existido diversos tipos de panteísmo a lo largo de la historia de la filosofía. Así puede hablarse de:

a) *Panteísmo acosmista o emanatista*. Dios es lo único verdaderamente real y el mundo es absorbido en la divinidad; el mundo procede o emana nece-

105. Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant,* cit. pp. 244-245, nota 6.

106. Cfr. González Álvarez, A., ob. cit., pp. 27-28. Véanse allí los tipos de trascendencia e inmanencia y la explicación de la compatibilidad de la trascendencia ontológica con la inmanencia noética (pp. 28-30).

107. Santo Tomás señala en *In I Sent.,* d. 38, q. 1, a. 1 lo siguiente: «Respondeo dicendum quod Deus essentialiter in omnibus rebus est, non tamen ita quod rebus commisceatur, quasi per alicuius rei».

sariamente de Dios, es una teofanía, no es producto de un acto creador de Dios. Así, con variantes importantes, opinaron Plotino, Giordano Bruno, etc.

b) *Panteísmo evolutivo y materialista*, defendido por d'Holbach, Diderot, etc. El fundamento y principio del mundo es inmanente al mundo; sólo el mundo es real y Dios queda absorbido en él.

c) *Panteísmo propiamente dicho,* que puede ser *parcial o total*. El panteísmo parcial considera que Dios es la forma del mundo (Amalarico de Bène y los estoicos) o su materia (David de Dinant). El panteísmo total señala que Dios es la totalidad del mundo. Puede adquirir diversas formas; sus más importantes representantes son Spinoza y el panteísmo idealista de Hegel.

El panteísmo total de Spinoza y Hegel es el más importante desde el punto de vista filosófico; en él nos detendremos algo más; de alguno de los otros tipos diremos algo al hilo de la prueba de la trascendencia de Dios. No puede olvidarse que el panteísmo moderno expresa con radicalidad el contenido de lo que es panteísmo, mientras que el antiguo-medieval no tiene esa radicalidad metafísica, y muchos autores no lo consideran como verdadero panteísmo. Según Fabro, el principio de inmanencia, característico de buena parte del pensamiento moderno, desemboca y se expresa en el *«principio de pertenencia»*, que es la forma más avanzada del *panteísmo monista,* que se resuelve después en ateísmo, por la realización de Dios en el mundo: el Infinito se realiza en lo finito, el Necesario y Absoluto en los contingentes, la Eternidad en el tiempo, el Uno en los muchos: en una palabra, el Ser en los entes[108]. Como han puesto de relieve numerosos autores, el panteísmo acaba (si es que no comienza por serlo) en ateísmo. Como ya señalaba Schopenhauer, «el panteísmo no es otra cosa que ateísmo»[109]. Toda la famosa *Pantheismusstreit* (disputa del panteísmo), de finales del siglo XVIII y siglo XIX, en torno a Spinoza, no fue otra cosa que un *Atheismusstreit* (disputa del ateísmo).

B. *Dios es distinto del mundo*

«Dios siendo causa de todos los existentes, Él mismo nada es de los existentes, y no como si tuviera alguna deficiencia en el ser, sino como supereminentemente segregado de todos»[110].

a) *No es una parte del mundo,* pues entonces no podría ser Primer Agente y Causa Primera Incausada. Por el contrario, «lo que es parte de algún compuesto no puede ser, como tal, primer agente *(primo et per se agens),* sino que más bien lo es el compuesto; pues la mano no es propiamente la que obra, sino

108. Cfr. Fabro, C., *Introduzione all'ateismo moderno,* cit., t. II, p. 1.044.
109. Cfr. Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena*.
110. *In De Div. Nom.,* I, 3.

el hombre a través de la mano»[111]. Pero Dios es el Ser y Causa Primera, por tanto Primer Agente; en consecuencia, no puede formar parte de ningún compuesto. Ninguna de las partes de un compuesto puede ser, porque en todo compuesto hay al menos dos elementos mutuamente referidos, que se comportan como potencia y acto, como participante y participado. Pero ya hemos visto repetidas veces que Dios es el Ser, y en consecuencia es primero. En consecuencia, «Dios no es una parte del universo, sino que está sobre todo el universo, teniendo previamente en sí, de modo eminentísimo, toda la perfección del universo»[112].

b) *Tampoco Dios es el «esse formale omnium»*. Los estoicos y Amalarico de Bène opinaron que Dios era el ser formal de todas las cosas: entraría a formar parte del mundo precisamente como el principio formal de todo. Que es imposible que Dios sea el ser por el que que cada ente se constituye formalmente lo muestra Santo Tomás con el siguiente razonamiento: Las cosas no se distinguen entre sí por tener el ser, pues todas convienen en tenerlo. Luego si se diferencian entre sí, es preciso o bien que el mismo ser se especifique por algunas diferencias añadidas, de modo que a la diversidad de cosas corresponda un ser diverso *secundum speciem,* o bien que las cosas se diferencien porque el mismo ser convenga a naturalezas diversas en especie. De las dos posibilidades, la primera es imposible, ya que al ente no se le puede añadir nada como se añade la diferencia al género (el ente no es un género)[113]. Luego sólo nos queda la segunda posibilidad: que las cosas se diferencien porque tienen diversas naturalezas, mediante las cuales reciben el ser de diverso modo. Pero esto no es aplicable a Dios, justamente porque el ser de Dios no es otra cosa que su esencia, o mejor al revés, la esencia de Dios es su Ser: el Ser de Dios no adviene a una esencia, sino que se identifica sin residuo con ella. Además, si el ser divino fuese el *esse formale omnium,* todas las cosas serían una, lo cual es, a todas luces, falso[114].

Dios no puede ser el *esse commune,* pues éste tiene únicamente valor lógico o mental, y Dios no es un concepto, sino un Ser realísimo. Y Dios no es el ser de los entes, sino su causa; el Absoluto no es *quid generale in essendo,* sino sólo *in causando*[115].

c) *Dios no es la materia prima*. Si en el caso anterior se trataba de un panteísmo formalista (Dios sería la forma del mundo), ahora se pone a Dios como la materia de las cosas (panteísmo materialista). De este error ya hablamos al explicar que Dios no es cuerpo; allí se puso de manifiesto que la materia prima es pura potencialidad y Dios es Acto Puro. El representante de este panteísmo materialista, David de Dinant, mereció el reproche de estúpido por parte de Santo Tomás.

111. I, q. 3, a. 8.
112. *S.Th.,* I, q. 61, a. 3, ad 2.
113. Véase la demostración que hace Sto. Tomás de que el ente no es un género en *C.G.,* I, 25.
114. *C.G.,* I, 26. Cfr. también *C.G.,* I, 27: *«Quod Deus non sit forma alicuius corporis»*.
115. Cfr. Cardona, C., *Metafísica de la opción intelectual,* p. 70.

Y todavía menos puede decirse que el mundo es parte de Dios, pues en Dios no hay partes, sino que, como hemos mostrado, es absolutamente simple.

d) *Dios no es la totalidad de lo que existe*. Si los anteriores tipos de panteísmo, negadores de la trascendencia de Dios y por tanto de su distinción y alteridad respecto de los seres del mundo, pueden considerarse como panteísmos parciales, en el sentido de que Dios es una parte del mundo (su materia o su forma) o viceversa, resta por ver todavía el panteísmo total, o panteísmo propiamente dicho, que identifica el mundo entero con Dios; Dios sería la totalidad de lo que existe.

Que el mundo entero no se identifica con Dios puede probarse con la simple observación de que si se diera esa pretendida identificación, no existiría ninguna imperfección, ningún tipo de potencialidad en el mundo. Si el todo del mundo se identifica con Dios, en ese mismo momento deja de ser posible una explicación de la contingencia, la temporalidad, la mutabilidad, etc., realidades que observamos en el mundo: no tendrían sentido ninguno. Pero habiendo en el mundo potencia y finitud es claro que no cabe la mencionada identificación. Precisamente la potencia y la finitud están exigiendo el Acto Puro infinito, y éste tiene que ser separado. A Dios lo hemos caracterizado como *Ipsum esse Subsistens,* absolutamente simple y absolutamente Ser. Toda realidad fuera de Dios no es su mismo ser, sino que es *potentia essendi*[116], es por participación; en consecuencia no es el mismo ser subsistente, sino distinto esencialmente de Él: «Debido a que el ser divino es subsistente por sí y no recibido en otro (...), Dios se distingue de todas las otras cosas, y todas ellas quedan descartadas de Él»[117].

Dios es el Absoluto en sentido propio y, al mismo tiempo, la causa absoluta de los entes. Por ello, si se ha entendido la doctrina de la participación trascendental del ser, puede comprenderse que «Dios es Todo, pero no todo es Dios. El ser de los entes, aun siendo real, *non connumeratur* con Dios: no puede ser puesto junto al Ser divino como uno y otro. Dios es Todo por esencia, mientras que el universo es todo por participación (cfr. Sto. Tomás, *In De Div. Nom.,* II, 6): y cada ente no es más que una parte de la totalidad participada... Aunque el participante no tenga razón de parte respecto del Todo divino, que es simplicísimo, este todo divino se encuentra en la intimidad misma del participante *ut intimius agens* (cfr. Sto. Tomás, *Super Evang. Ioann., I, 5*), como lo más íntimo que en él opera... Dios no es sólo un Todo diverso del todo creado, sino que es el Todo, porque es el Todo fundante, y por eso absolutamente Todo, sin anular la realidad del todo participado: al contrario, fundándolo precisamente como real»[118]. Recuérdese que en las vías, especialmente en la cuarta, llegábamos a la existencia del *Esse* separado. Dios es, pues, supremamente trascendente al mundo.

116. Cfr. *In VIII Phys.,* lect. 21.
117. I, q. 7, a. 2, ad 3.
118. Cardona, C., *Metafísica...,* pp. 69-70.

e) *El panteísmo metafísico de Spinoza y el panteísmo idealista de Hegel*

— *Spinoza*

Para Spinoza existe una identificación metafísica entre Dios y el mundo. Las cosas del mundo se distinguen entre sí y de Dios físicamente; pero lo capital para Spinoza es que por debajo de la distinción física se encuentra la completa identidad metafísica. Esto último es consecuencia de su peculiar noción de sustancia y de causa. La sustancia para Spinoza es «aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa por el que deba ser formado»[119]. La consecuencia es, como ya fue advertido más atrás, que la sustancia no podrá ser más que una y única: «fuera de Dios no puede darse ni concebirse otra sustancia». Las cosas no serán más que atributos y modos de la única sustancia divina; Dios sería la causa *inmanente* de todo. Spinoza entiende por causa aquello que hace a un efecto inteligible, clara y distintamente; en consecuencia, el único valor de la causalidad es noético. El monismo de la causalidad y el monismo de la sustancia llevan a Spinoza a concluir que todo es Dios, a identificar a Dios con el mundo.

Conocida es la famosa afirmación spinozista: «Los escolásticos parten de los seres, Descartes del pensamiento, yo de Dios». La primera afirmación de su sistema es precisamente la de Dios entendido como *causa sui:* «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia, es decir, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente»[120]. Como puede observarse, esa afirmación es el argumento ontológico bajo el aspecto de una definición. Pero esa definición, en su significado más profundo, lleva consigo ya al panteísmo.

La noción de *causa sui* en el sentido empleado por Spinoza es desconocida para toda la tradición filosófica anterior, excepto para Descartes, aunque éste es inmensamente superado por Spinoza en el contenido significativo de dicha expresión. En la historia precartesiana del concepto de *causa sui,* dos filósofos –Agustín de Hipona y Tomás de Aquino– critican tal expresión[121]; el fondo común de ambos autores en su crítica radica en que nada puede advenir a la existencia sino en virtud de una causa, lo cual trae como inmediato corolario que todo lo que se hace requiere una causa de su hacerse; de ahí que un ser que sea por sí es ser sin dependencia de otro, lo cual significa que es incausado; por ello la expresión *causa sui* carece de sentido. El hilo conductor de la crítica es la imposibilidad de la causación del propio ser.

119. *Ethica,* I, def. 3. a.

120. *Id*., def. 1.ª

121. Cfr. S. AGUSTÍN, *De Trinitate,* I, c. 1: «... no hay absolutamente ninguna cosa que se engendre a sí misma en el ser». Y STO. TOMÁS, por ejemplo, en *C.G.,* I, 22: «... la causa es antes que el efecto. Si un ser fuese causa de su propio ser, se le entendería antes de ser, lo que es imposible».

La consideración del Absoluto como causa de sí mismo tal como aparece en Descartes lleva consigo una novedad en su contenido esencial, preparando la apoteosis spinozista[122]. La existencia real necesaria que a Dios compete es tal porque Dios es *causa sui,* señala tajantemente Descartes; y debe entenderse que *causa sui o ens a se* no tiene sólo un significado negativo (que la infinita perfección de Dios no la tiene recibida de otro), sino por el contrario, positivo[123]. La infinita potencia de Dios es la causa que le hace existir a Dios; la esencia divina tiene el poder de darse la existencia. Y contra las objeciones de Arnauld, Descartes señala que si a eso no se le quiere llamar causa eficiente, puede llamársele causa formal[124]. Pero como la causa formal y la eficiente son, en Dios, intercambiables, y de algún modo equivalentes, Dios puede ser concebido como autogenerándose continuamente, siendo verdadera causa de sí mismo. Es tan radicalmente fecunda la esencia divina que se da el ser.

Repárese en que esto, en la filosofía anterior a Descartes, no tiene sentido alguno; Dios era *causa incausada;* con su concepto de causalidad, para Descartes la causa incausada es algo que no significa nada. Es interesante percibir que, con la consideración de Dios como causa de sí mismo, Descartes piensa que se proporciona a la causalidad una auténtica universalidad, puesto que –según él– si todo tiene una causa, Dios deberá tener una causa; y si el Absoluto no tiene una causa, entonces el valor absoluto del principio de causalidad desaparecería. Descartes confunde el ejercicio de la causalidad con la esencia de la causa.

La noción spinozista de *causa sui* es equivalente, en primer lugar, a existencia necesaria; la existencia necesaria de Dios *causa sui* es el principio de todas las afirmaciones y negaciones sobre la naturaleza divina[125]. Con la *causa sui* Spinoza invierte toda la tradición sobre la causalidad, haciendo de la causa de sí el arquetipo de toda causalidad. La *causa sui* no es causa eficiente, ni causa eficiente interna o causa lógica. La inmanencia es la nueva figura que toma la teoría de la causalidad. Es decir, no hay una causalidad eficiente, en la que el efecto es distinto de la causa. Lo que descubre Spinoza es la distinción entre la naturaleza divina y los atributos; estos son los elementos formales inmanentes que constituyen la naturaleza absoluta de Dios; y que Dios «produzca» en estos mismos atributos que constituyen su esencia, entraña que Dios es causa de todas

122. En todo este tema me atengo a mi trabajo *El Absoluto como causa sui,* Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 2, 2.ª ed., Pamplona 1996.

123. Descartes, R., *Respuestas a las 1.as Objeciones,* en A. T., VII, p. 110: «Cuando decimos que Dios existe por sí, podemos también entender esto negativamente, en el sentido de que no tiene causa; pero si antes hemos buscado la causa por la cual existe o no cesa de existir, considerando la inmensa e incomprensible potencia contenida en su idea, la hemos hallado tan llena y abundante que ella es efectivamente la verdadera causa de que Él exista y continúe siempre existiendo, y hemos reconocido que no puede haber otra más que ella, decimos que Dios existe por sí, no negativamente, sino muy positivamente por el contrario».

124. Cfr. *Respuestas a las 4.as Objeciones,* en A. T., IX, p. 188.

125. Cfr. Spinoza, B., *Epístolas* 35 y 83.

las cosas *en el mismo sentido* que es causa de sí: produce como existe[126]. La causa eficiente se asimila a la *causa sui* y no viceversa. Por ello sólo Dios es causa. La causalidad es esencialmente inmanente, es decir, se queda en sí para producir; por oposición a la causa transitiva, el efecto no sale de ella[127].

Por ello, esa expresión spinozista comporta la identificación en Dios de lo finito y lo Infinito. No hay *dependencia* de las cosas a Dios, sino *pertenencia*. Si hubiera alguna perfección fuera de Dios, no sería Dios. Spinoza no identifica directamente la sustancia con los atributos y modos; los distingue, pero en la pertenencia que les conecta. De ahí que sea válido decir tanto que sin Dios el mundo no es mundo, cuanto que sin el mundo, Dios no es Dios[128]. Schelling expresó la doctrina spinozista en esta frase: *Deus est res cunctas;* el acusativo de esta proposición señala que Dios es el fundamento del ente mundano[129], su causa inmanente. Dios es actividad inmanente perfecta.

La sustancia divina (la única sustancia) como causa de sí es potencia, fuerza, energía, actividad que se da el ser a sí mismo y a lo distinto de sí. La sustancia es absoluta voluntad de explicarse, en sí y en sus atributos y modos, no puede no explicarse, y nada puede impedir esta explicación, puesto que nada puede existir más allá de la sustancia absolutamente infinita. Para Spinoza, Dios es *essentia actuosa,* esencia actuante o realizadora, pero no fuera de sí, sino en el interior de ella misma. Por ello la *causa sui* expresa la infinitud-totalidad, es «la expresión analítica de lo infinito en acto, de lo Uno que deviene un Todo idéntico y simultáneo»[130]. Expresión de la actividad absoluta, Dios *causa sui* se pone a sí mismo y simultáneamente pone sus diferencias, se despliega de modo necesario en atributos y modos; al ser potencia infinita es difusiva, y de modo exuberante, es plenitud que se pone como Naturaleza. Por eso puede decir Spinoza *Deus sive natura*. Al ser la causa *inmanens, non vero transiens,* Dios no crea un mundo fuera de sí, sino que realiza su esencia en el interior de sí mismo, pone lo otro como plenitud propia. Porque Dios es todo, es autosuficiencia absoluta. Es el panteísmo radical.

Ya se aludió al hecho de que desde finales del siglo XVIII el debate sobre el panteísmo se convirtió en un debate sobre el ateísmo y el debate sobre el ateísmo fue una polémica sobre Spinoza. Las polémicas en torno al teísmo o ateísmo ínsito en la *causa sui* fueron arduas y prolongadas. Hegel centró el problema de una interpretación teocéntrica de Spinoza con estas palabras: «Se acusa al spinozismo, por ejemplo, Jacobi, de ser una filosofía *atea,* por no separarse en ella Dios del mundo; dícese que convierte a la Naturaleza en el verdadero Dios o que degrada a Dios al nivel de la Naturaleza, con lo que Dios desaparece y sólo que-

126. Cfr. Deleuze, *G.*, *Spinoza,* Paris 1970, p. 49.
127. Cfr. *id.*, pp. 50-51. Cfr. del mismo autor, *Spinoza et le problème de l'expression,* Paris, 1968.
128. Cfr. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno,* cit., pp. 150 ss.
129. Cfr. Schulz, W., *El Dios de la metafísica moderna,* pp. 65-66.
130. Falgueras, I., *La* res cogitans *en Spinoza,* Pamplona 1976, p. 175.

da en pie la naturaleza... Pero sería falso llamar a Spinoza ateo, simplemente porque no distinga a Dios del universo... Spinoza afirma que lo que se llama universo no existe en modo alguno, pues sólo es una forma de Dios y no algo en y para sí. El universo no posee una realidad verdadera, sino que todo ello se lanza al abismo de la identidad única. Nada es, pues, en la realidad finita: ésta no posee realidad alguna; para Spinoza solamente Dios *es*. La verdad es, pues, exactamente lo contrario de lo que afirman quienes acusan a Spinoza de ateísmo: en él Dios es demasiado»[131]. Sin embargo, Hegel posteriormente reconocerá que como Spinoza no puede concebir a Dios como espíritu personal, el spinozismo es un ateísmo. De la acusación de criptoateísmo que se le hizo en su tiempo se pasó a reconocer paladinamente su ateísmo; he aquí el testimonio de Feuerbach: «Los filósofos y teólogos cristianos acusaron a Spinoza de ateísmo. Con razón; porque quitar de Dios su cordialidad, su bondad y justicia, su sobrenaturalidad, su independencia, su poder de hacer milagros, en una palabra: quitar lo «humano» de Dios, supone quitar a Dios mismo. Un Dios que no hace milagros, que no produce efectos distintos de los naturales, que por tanto no se muestra como un ser distinto de la naturaleza, de hecho no es ningún Dios»[132]. Y Kant había declarado en su *Opus postumum* que el espíritu humano es el Dios de Spinoza. El panteísmo en el fondo es ateísmo, como vimos señalar a Schopenhauer. «Se puede decir que mientras el *cogito* cartesiano ha introducido la inmanencia gnoseológica, y con ello el ateísmo como exigencia, Spinoza ha concebido... la inmanencia gnoseológica de la razón... Y si Descartes piensa comenzar con el acto de conciencia, por la certeza de presencia del acto (que es el *cogito),* Spinoza va más a fondo y quiere comenzar con el contenido, por el 'principio de pertenencia' (de las partes al Todo, del finito al Infinito, del mundo a Dios)»[133]. Como hemos visto, esa pertenencia no es gnoseológica, sino metafísica; el pensar y lo finito, como tales, pertenecen a Dios *causa sui*.

Por otra parte, causar es obrar, y el obrar sigue al ser; la causa señala dependencia en el ser, la cual no puede darse en el Absoluto. Dios, causa incausada, solamente puede ser causa respecto de lo que no es él, de lo finito. No es pequeño el quiebro realizado por Spinoza en la definición de *causa sui* cuando señala que Dios es aquello cuya esencia *envuelve o involucra su* existencia; para los clásicos, en cambio, la esencia de Dios *es* su ser. «El *est* indica la superación del contenido para afirmar el Ser puro. Spinoza, en cambio, señala *involvit;* el *involvit* spinoziano indica un proceso de constitución de la Sustancia que es interior al propio ser gracias al cual se adueña del contenido y se pone como fundamento de sus atributos y modos»[134].

131. Hegel, G.W.F., *Lecciones de Historia de la Filosofía*.

132. Feuerbach, L., *Geschichte der neuren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza,* Stuttgart 1906, Bd. III, p. 383.

133. Fabro, C., ob. cit., vol. I., pp. 140-141.

134. *Id*., vol. II, pp. 1.050-1.051.

Además, el Dios spinoziano, que quiere ser autosuficiencia absoluta, desarrolla una autocausalidad. Pero esto no sólo no es congruente, sino contradictorio, pues lo que es ya, no necesita de nada para ser; la autogeneración sólo se puede producir cuando no se *es* todavía.

— El panteísmo de Hegel

Hegel niega abiertamente la trascendencia de Dios. «Sin el mundo, Dios no es Dios». Critica el panteísmo vulgar[135], la vacía identificación de Dios con las cosas. Su panteísmo, en cambio, es la realidad de Dios como Espíritu absoluto que se actúa en todo. Como advertimos cuando fueron aludidas las pruebas hegelianas de la existencia de Dios, lo finito se disuelve en lo infinito, pierde su realidad al integrarse en lo infinito. De ahí que lo que existe es sólo el infinito.

Lo finito, para Hegel, es un «momento» ideal, y no el verdadero ser; es pura apariencia, mera transitoriedad; lo infinito, en cambio, es «lo real sin más»[136]. El verdadero ser de lo finito es el Infinito; por ello, puede decir Hegel que lo finito no es fuera del infinito, ni lo infinito fuera de lo finito. Lo finito no es desechado, sino integrado en lo infinito. «La totalidad pertenece dialécticamente a la esencia del Todo: no solamente la totalidad remite constitutivamente al Todo, sino que el Todo incluye dinámicamente en sí la totalidad»[137]. Un mutuo y simétrico traspaso dialéctico de lo infinito a lo finito hace que lo finito sea esencial a lo infinito (Dios es el ser del mundo) y que lo infinito necesite del mundo para actualizar su esencia (el mundo es la esencia de Dios). Sin el mundo, Dios no es Dios.

«Acontece paradójicamente que esta implacable dialéctica del Absoluto acaba destruyendo toda verdadera tensión entre la totalidad y el Todo; entre el mundo y el hombre por una parte, y Dios, por otra. Para que se dé una auténtica y real relación es preciso que los términos de ella sean realmente diferentes y, por lo tanto, que establemente sean en sí mismos. Y esto es lo que mantiene con energía el realismo metafísico, en el que el pensamiento no se curva sobre sí mismo, sino que se abre de continuo, en un empeño por penetrar en la insondable profundidad del Ser por esencia, a través de la atenta consideración reflexiva del acto de ser participado»[138]. Como hemos visto ya, el Todo está presente *per essentiam, per potentiam, per praesentiam* en la totalidad; pero únicamente puede acontecer así porque uno no es la otra. No hay dialéctica sino analogía, o mejor,

135. Cfr. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* cit., parág. 573.

136. «En la acostumbrada manera de silogizar, el *ser* de lo finito aparece como el fundamento de lo Absoluto; por el hecho de que existe un finito, existe lo Absoluto. Sin embargo, la verdad es ésta: que precisamente porque lo finito es la oposición que se contradice a sí misma, es decir, porque él *no existe,* por eso lo Absoluto existe», *Ciencia de la Lógica,* II, 62.

137. Llano, A., *Dialéctica del Absoluto,* art. cit., p. 184. *Vid*. este artículo entero.

138. *Id*., p. 185.

participación trascendental del ser, que comporta como correlato la analogía. En la posición de Santo Tomás, lo finito apela esencialmente al Infinito, que es su fundamento y causa trascendental. Y la causa primera que es Dios no penetra en la esencia de las cosas creadas, aunque el ser que tienen las cosas no puede entenderse sino como procedente del Ser divino[139]. La alteridad de Dios y las cosas es completa, fruto de la distinción máxima existente entre *El que es,* Ser Subsistente, y cada una de las cosas que son sin ser el ser, que tienen el ser por participación.

139. Cfr. SANTO TOMÁS, *De Pot.,* q. 3. a. 6. ad 1.

Capítulo V
El obrar divino

Después del estudio de lo que pertenece a la sustancia divina, queda por considerar lo que pertenece a su operación[1]. Así abre Santo Tomás la última parte de su tratado sobre Dios. Este es el orden en el tratamiento de las cuestiones: después de haber considerado el Ser divino en sí mismo y las propiedades que del *Ipsum Esse Subsistens* dimanan, hay que estudiar el obrar divino, las operaciones divinas; este orden es consecuencia de que el obrar sigue al ser, y el modo de obrar al modo de ser. Ahora bien, «como unas operaciones permanecen en el que las ejecuta y otras pasan a los efectos externos, trataremos primero de la ciencia y de la voluntad (ya que el acto de entender permanece en quien entiende, y el de querer en quien quiere), y después del poder de Dios, que se considera como principio de aquellas operaciones divinas que pasan a los efectos exteriores»[2]. De ahí la sistemática que abordaremos:

1. La Ciencia divina.
2. La Voluntad divina.
3. La Omnipotencia de Dios.

En este último tema se engloban dos capitales asuntos: la participación trascendental del ser en la creación –y sus consecuencias, la conservación y la causalidad de la Causa Primera en las causas segundas–, y la providencia divina; todo ello da lugar a los apartados siguientes:

4. Dios es causa eficiente del mundo: la participación trascendental del Ser en la creación.
5. La conservación.
6. La moción divina en el obrar creado.
7. La Providencia y el gobierno divino del mundo.

1. *S.Th.,* I, q. 14, proemio.
2. *Ibid*.

1. La ciencia divina

A. *Dios, inteligencia infinita*

Un ente es inteligente por el hecho de ser inmaterial, pues el conocimiento consiste en la posesión intencional –no física– de la forma de lo conocido. Lo que se conoce está presente al cognoscente de un modo inmaterial, espiritual. La inteligencia es una perfección propia de la inmaterialidad, pues las formas de las cosas son entendidas por abstracción de la materia; luego si las formas son entendidas por ser inmateriales, un ser será inteligente por ser inmaterial. La razón de la cognoscibilidad está, pues, en la inmaterialidad. En consecuencia, la inteligencia ha de afirmarse de Dios, que es máximamente inmaterial. Todo esto es señalado por Tomás de Aquino en la q. 14, a. 1 de la *S.Th.,* del modo siguiente: «Los seres dotados de conocimiento se diferencian de los que no lo tienen en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los primeros alcanzan a tener, además, la forma de otra cosa, ya que la especie (o forma) de lo conocido está en el que conoce. De ahí que sea manifiesto que la naturaleza del ente que no conoce es más coartada y limitada; en cambio, la del que conoce tiene mayor amplitud y extensión; y por esto dijo el Filósofo que el alma en cierto modo es todas las cosas (III *De Anima*). Lo que limita la forma es la materia, y por eso hemos dicho que cuanto más inmateriales sean las formas, tanto más se aproximan a una cierta infinidad. Por tanto, es evidente que la inmaterialidad de un ser es la razón de que tenga conocimiento, y a la manera como sea inmaterial, es inteligente; y por esto dice también el Filósofo que las plantas no conocen debido a su materialidad; pero el sentido es ya apto para conocer, porque recibe especies sin materia, y el entendimiento lo es mucho más, porque está más separado de la materia y menos mezclado con ella, como se dice en III *De Anima*. Por tanto, puesto que Dios, como hemos visto, está en la cúspide de la inmaterialidad, tiene también el grado supremo de conocimiento»[3].

Que hay inteligencia en Dios puede probarse también porque todas las cosas están finalizadas, y siendo el fin lo primero en la intención, el fin debe estar presente intencionalmente, es decir, en alguna inteligencia: Dios es ese ser inteligente que dirige todas las cosas a su fin (véase la quinta vía).

Siendo la inteligencia una perfección, y dándose en Dios las perfecciones de todas las cosas, en Dios se deberá dar inteligencia. Y como las perfecciones se encuentran en Dios de modo excelso e infinito, la inteligencia divina es infinita: nada inteligible es por ella desconocido; conoce todo y totalmente (con completa comprehensión). La ciencia de Dios «es universal. Se extiende a todos los objetos y comprende todo lo que en cada uno de ellos hay. El conocimiento del hombre es necesariamente selectivo y parcial. El espíritu humano selecciona, consciente o inconscientemente, determinados objetos o peculiares aspectos

3. *S.Th.,* I, q. 14, a 1. Cfr. *De Verit.,* q. 2, a 2.

de los mismos, dejando todo lo demás en la penumbra o en la ignorancia. El conocimiento divino no puede ser parcial o fragmentario... Tampoco puede el saber divino aumentar o disminuir, como se enriquece, por la indagación, o se pierde, por el olvido, el conocimiento del hombre»[4]. La infinita inteligencia divina es absoluta, completamente absuelta o desligada de cualquier objeto conocido; no necesita de ningún objeto fuera de sí para conocer; por ello el objeto primario de la ciencia divina es Él mismo.

De un modo u otro, todos los grandes filósofos han considerado a Dios como dotado de conocimiento o sabiduría. Heráclito, Jenófanes, Parménides, Platón y Aristóteles, en la antigüedad; S. Agustín y toda la filosofía medieval (ya se aludió a que algunos –como Eckhart– hicieron consistir el ser de Dios en su entender, o mejor, el constitutivo formal de Dios sería la pura intelección, por lo que el entender tendría primacía sobre el ser), todos los filósofos racionalistas (especialmente Leibniz) y los grandes idealistas (Fichte, Schelling y Hegel). Hay excepciones llamativas, como Schopenhauer, quien negó que el entendimiento pudiera aplicarse a Dios.

B. *Dios se conoce primaria y comprehensivamente a sí mismo. Identidad del Ser y el Saber Absolutos*

En el proceso de conocimiento humano, el entendimiento entiende pasando de la potencia al acto; el entendimiento antes de entender algo está en potencia para ello, no está en acto de entender. «Si nosotros estuviésemos siempre en acto inteligible, estaríamos también –por el mismo acto– en acto de entender, lo que es manifiestamente falso, ya que pasamos continuamente de no entender a entender»[5]. En cambio, en Dios, por la simplicidad divina (Dios es Acto Puro), se identifica el Ser con el conocer; su entendimiento no es una capacidad de conocer, sino un Acto único de conocimiento, que se identifica con el *Esse*. Al no existir en el *Ipsum Esse subsistens* nada potencial, lo inteligible en cuanto tal es una misma cosa con su entendimiento; al darse la más perfecta identificación entre su ser y su entender (también aquí hay que decir que Dios no tiene inteligencia, sino que *es* inteligencia) se realiza una plena unidad entre su entendimiento y lo inteligible. «Como en Dios no hay potencialidad alguna, ya que es acto puro, es forzoso que en Él se identifiquen de todas las maneras el entendimiento y lo inteligible, de tal suerte que ni le falte jamás especie inteligible, como le ocurre a nuestro entendimiento cuando está en potencia para entender, ni la especie inteligible sea cosa distinta de la sustancia de su entendimiento, como le pasa al nuestro cuando entiende, sino que la especie inteligible sea el mismo entendimiento divino, y precisamente por esto se entiende Dios a sí mismo»[6].

4. González Álvarez, A., ob. cit., pp. 408-409.
5. Cardona, C., *Metafísica...,* cit., p. 122.
6. *S.Th.,* I, q. 14, a. 2.

Identidad total entre Ser y conocer; y también identidad total entre conocer y ser conocido: Dios no es sólo Inteligencia, sino también su inteligibilidad (de ahí que Aristóteles denominase a Dios como pensamiento del pensamiento). «En Dios, el entendimiento, lo que entiende, la especie inteligible y el acto de entender son una y la misma cosa»[7]. Por esa identidad total entre Ser, Conocer y Ser Conocido, Dios *primo et per se* se conoce a Sí mismo de modo inmediato: es *Ipsum Intelligere*.

Dios se conoce primariamente a sí mismo: el objeto primario del conocimiento divino es la misma esencia de Dios por cuanto su Inteligencia no puede ser especificada por ningún objeto extrínseco a él, ya que si así ocurriera no estaría inmune de toda potencialidad: no sería Acto Puro, estaría necesitando algo exterior para conocerse. Y se comprende a sí mismo con toda la perfección con que es cognoscible[8].

C. *La ciencia de visión*

Como es sabido, Aristóteles, que consideraba la intelección como lo más digno, señaló que Dios era Pensamiento del Pensamiento, puro acto de pensar, un pensamiento que se piensa a sí mismo. Discuten los autores si el Dios de Aristóteles conocía las cosas distintas de sí mismo; en principio, parecería que los objetos conocidos distintos del sujeto cognoscente mismo le determinarían, le harían imperfecto. Este famoso texto de la *Metafísica* aristotélica plantea el problema y da la respuesta a la que llega el Estagirita: «Pero lo relativo al entendimiento plantea algunos problemas. Parece, en efecto, ser el más divino de los fenómenos. Pero explicar cómo puede ser tal presenta algunas dificultades. Pues si nada entiende ¿cuál será su dignidad? Más bien será entonces como si durmiera. Y si entiende, pero depende en esto de otra cosa, pues su sustancia no es esto, es decir, intelección, sino potencia, entonces no será la sustancia más digna; su nobleza, en efecto, la debe a la intelección. Además, tanto si su sustancia es entendimiento como si es intelección, ¿qué entiende? O bien, en efecto, se entiende a sí mismo, o bien entiende alguna otra cosa. Y si entiende alguna otra cosa, o bien es siempre la misma o no. Ahora bien, ¿hay alguna diferencia o ninguna entre entender lo hermoso o lo vulgar? ¿No es incluso absurdo pensar sobre algunas cosas? Es, pues, evidente que entiende lo más divino y lo más noble, y no cambia; pues el cambio sería a peor y esto sería ya cierto movimiento.

7. *S.Th.,* I, q. 14, a. 4. Cfr. también *C.G.,* IV, 11.

8. Además de los cuatro primeros artículos de la q. 14 de S.*Th*., I, cfr. los capítulos 45-48 de *C.G.,* I. Los títulos mismos, que enunciamos, invitan a su lectura para profundizar en la doctrina expuesta; c. 45: El entender de Dios es su propia esencia; 46: Dios no entiende más que por su esencia; 47: Dios se conoce perfectamente a sí mismo; 48: Dios conoce primera y propiamente sólo a sí mismo.

Así pues, en primer lugar, si no es intelección sino potencia, es natural que sea fatigosa para él la continuidad de la intelección. Además es evidente que habría otra cosa más honorable que el Entendimiento, a saber, lo entendido. En efecto, el entender y la intelección se dará también en el que entiende lo más indigno, de suerte que si esto debe ser evitado, la intelección no puede ser lo más noble. Por consiguiente, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección»[9].

Es claro que Aristóteles pretendía salvar la omniperfección del Acto Puro. Pero, precisamente sobre las mismas bases gnoseológicas aristotélicas, Santo Tomás mostrará que el entender subsistente que es Dios, por ser perfecto, además de conocerse a sí mismo, conoce –en sí mismo– todas las demás cosas. Pero vayamos por partes.

La ciencia divina, por ser perfecta, conoce no solamente a sí mismo, sino también todas las cosas. El conocimiento que Dios posee de todos los existentes en el pasado, en el presente y en el futuro se suele llamar *ciencia de visión*. Y el conocimiento que tiene de lo posible en cuanto sólo posible, es decir, aquellas cosas que ni han existido ni existen ni existirán, se denomina *ciencia de simple inteligencia*. «Dios –señala Tomás de Aquino– conoce todas las cosas que hay, cualquiera que sea su ser. Ahora bien, nada impide que cosas, que en absoluto no existen, existen de alguna manera, porque si en absoluto sólo existe lo que tiene existencia actual, sin embargo, las cosas que actualmente no existen están en potencia, sea la de Dios o la de la criatura, bien en el poder activo o en el pasivo, en la facultad de pensar o en la de imaginar, o en otro cualquier modo de significar. Cuanto, pues, la criatura puede hacer, pensar o decir y todo lo que Él puede hacer, lo conoce Dios, aunque no tenga existencia actual... Pero entre lo que no tiene existencia actual se han de notar algunas diferencias. Algunas cosas no son actualmente, pero lo fueron o lo serán, y de éstas se dice que Dios tiene *ciencia de visión*... En cambio, hay otras cosas en el poder de Dios o de las criaturas que, sin embargo, ni existen, ni existieron, ni existirán en la realidad, y respecto de ellas no se dice que tenga Dios ciencia de visión, sino de *simple inteligencia*»[10].

Veamos la existencia y modalidad de la ciencia de visión. Que Dios tiene dicho conocimiento puede fácilmente ponerse de manifiesto reparando en que Dios es la *causa essendi* de todas las cosas (Aristóteles desconoció la creación), que son participaciones de su Ser. La ciencia divina, por ser absolutamente perfecta, lleva consigo que todo lo inteligible en cuanto tal sea conocido por Él. Todo es efecto de Dios en cuanto al ser. Pero el *Esse, causa essendi* de todo, es el *Ipsum Intelligere* subsistente; de ahí que todo lo inteligible, que es efecto de Dios (causa primera), preexiste en Él (la perfección del efecto preexiste en la causa, y al modo de ésta) y es en Dios su mismo acto de entender y en él se encuentra de modo inteligible.

9. Aristóteles, *Metafísica,* XII, 9, 1074 b, 15-35.
10. *S.Th.,* I, q. 14, a. 9.

En consecuencia, Dios, inteligencia infinita, conoce necesariamente todo lo inteligible de modo perfecto: por tanto, conoce todas las criaturas en su totalidad, en su individualidad, en sus relaciones mutuas, etc. Por lo mismo que Dios está presente a todos los entes más que estos a sí mismos –presencia del Ser en el ser del ente–, por su Entender, que se identifica con su Ser, entiende perfectamente y con absoluta comprehensión todo lo que hay en las criaturas.

Sin embargo, no las conoce por medio de especies particulares, sino que las conoce conociéndose a sí mismo. Mientras el conocimiento humano conoce las cosas en sí mismas, Dios las conoce en sí mismo; mientras el entendimiento humano es medido por las cosas, la ciencia divina es mensurante de las cosas y no mensurada por ellas; mientras son las cosas las que causan la verdad en la inteligencia humana, la inteligencia divina es causa de las cosas.

Dios conoce las cosas *non in ipsis, sed in seipso*[11]. De otro modo, si Dios conociese algo fuera de sí mismo dependería en algo de las criaturas, estaría en potencia para algo, lo cual no es posible, como también es imposible, dada la simplicidad divina, que se den en Él una multiplicidad de actos cognoscitivos, como se producirían si Dios conociese las cosas fuera de sí mismo.

Por ello, este conocimiento no pone multiplicidad alguna en el Intelecto divino. Dios tiene conocimiento propio de todos los seres porque Él es la razón propia de cada uno de ellos; pero la esencia divina comprende en sí las excelencias de todos los seres, y las comprende por modo de perfección, y no de composición[12]. Volvemos a repetirlo, citando a Santo Tomás: «Dios se ve a sí mismo en sí mismo, ya que a sí mismo se ve por su esencia, y las otras cosas no las ve en ellas mismas, sino en sí mismo, por cuanto su esencia contiene la imagen de lo que no es Él»[13].

Al no haber ninguna multiplicidad en el Intelecto divino, Dios conoce todo en el mismo y único acto: su conocimiento no es discursivo ni habitual, sino intuitivo y siempre actual. Mientras el conocimiento humano conoce una cosa después de otra, sucesivamente, en el ser de Dios, que es su mismo entender, no hay prioridad ni posterioridad, sino que todo Él es a un tiempo; luego el conocimiento de Dios no tiene antes y después, no es sucesivo, sino que entiende todas las cosas a la vez.

En consecuencia, su conocimiento no puede ser habitual, porque éste supone alguna sucesión, y Dios es eterno; supone alguna potencialidad y Dios es Acto Puro, etc.[14]. Por los mismos razonamientos por los que el conocimiento de Dios no es habitual, sino siempre actual, puede ponerse de manifiesto que no es dis-

11. *S.Th.*, I, q. 14, a. 5.
12. *C.G.*, I, 54.
13. *S.Th.*, I, q. 14, a. 5.
14. Cfr. *C.G.,* I, 56. Véanse allí los diferentes razonamientos que Sto. Tomás aporta para demostrar que el conocimiento de Dios no es habitual.

cursivo, sino intuitivo: Dios ve los efectos en Sí mismo como en su causa[15]. «La sabiduría divina no es mero conocimiento habitual sino acto puro, en identidad también con la divina esencia. Tiene cumplimiento de una manera perfecta, simultánea e infinita, es decir, de ese modo preciso que corresponde a la eternidad de Dios. Mientras el hombre es incapaz de sostener por mucho tiempo la percatación de sí mismo y debe alternar la vigilia con el sueño, la atención con la distracción, la intimidad con la diversión –signos evidentes de su pobreza ontológica– Dios se conoce a sí mismo ininterrumpida y perennemente con conciencia despierta y con absoluta comprensión. Y ello sin experimentar cansancio, ni tedio, ni hastío –tan frecuentes en nosotros– sino, por el contrario, sintiendo infinita beatitud. Es una exigencia de la riqueza perfectiva de Dios»[16]. El Ser Absoluto es Saber Absoluto.

Para finalizar este apartado digamos que la ciencia de Dios es causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad: *scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam*[17]. La ciencia de Dios es causa de las cosas creadas, por cuanto es semejante en cierto modo a la del artífice respecto de las cosas que fabrica, y el artífice es causa de lo que fabrica porque obra guiado por su pensamiento. Así también Dios produce las cosas por su entendimiento. Sin embargo, lo mismo que una naturaleza cualquiera inteligible no produce su efecto si no se le añade la tendencia, el apetito, de producirlo –lo cual es propio de la voluntad– es forzoso que la ciencia divina sea causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad. «De ahí que no es preciso que exista o haya existido, o tenga que existir todo lo que Dios conoce, sino sólo lo que Él quiere o permite que exista»[18].

Pero si la ciencia divina es la causa de las cosas, si la inteligencia divina es causa, regla y medida de las cosas, y son éstas las que causan la verdad en la inteligencia humana, en último término la adecuación a una inteligencia –en lo que consiste la verdad– es propiamente la divina, que por ello se llama *veritas mensurans et non mensurata*. De ahí que la verdad divina sea la primera y suma verdad[19], causa de toda verdad participada.

D. *Conocer humano y ciencia divina*

Hemos visto que en Dios se da una perfecta identidad entre Ser, Conocer y Ser conocido. En Él, Ser = Conocer = Ser conocido. Esa identidad es exclusiva de Dios, por cuanto es *ipsum Intelligere subsistens,* que tiene su raíz en el *Ipsum Esse Subsistens*. Es patente que en el hombre no se da –ni de lejos– esa identifi-

15. Cfr. *S.Th.*, I, q. 14, a. 7 y *C.G.*, I, 57.
16. González Álvarez, A., ob. cit., p. 412.
17. *S.Th.*, I, q. 14, a. 8.
18. *S.Th.,* I, q. 14, a. 9, ad 3.
19. Cfr. *C.G.,* I, 62; *S.Th.,* I, q. 16, a. 5.

cación, pues conoce no por su ser, sino por una facultad que no es, sino que la tiene (el entendimiento); conoce por discurso, al menos en el sentido de pasar de la potencia al acto; conoce las cosas en sí mismas, no en sí mismo; se dan en el conocimiento humano múltiples actos cognoscitivos, etc., etc. En consecuencia, es indebida la extrapolación de algunas filosofías que pretenden para el hombre esa identificación entre ser, conocer y ser conocido. Esa identificación se produce de una forma u otra y con diversos matices en las filosofías inmanentistas; la asunción del principio de inmanencia conduce a un audaz trasplante del conocimiento divino al humano. «Pero esa distinción con el modo divino de entenderse, consiguiente a la distinción en el modo de ser (nosotros somos por participación y Dios es por esencia), es la que parece anularse con el *cogito:* por el que de alguna manera yo puedo decir que *soy el que soy. Si yo soy* mi pensamiento, soy por esencia en tanto que pienso: y entonces, aunque con la precariedad del acto con que me pienso, puedo decir, como Dios: *ego sum qui sum*. Con el principio de inmanencia esquivo mi composición real entre esencia y acto de ser, propia de toda criatura, de todo ente creado, que no existe por sí: ya que si yo soy *porque* pienso, me pongo en el ser al pensar, soy mi pensamiento, yo soy mi creador»[20]. Los sucesores de Descartes se encargarán de llevar a cabo y sacar todas las consecuencias implícitas en el *cogito;* en consonancia con lo dicho, algunos autores hablan de la cadencia atea del *cogito*. La dirección hacia el ateísmo estaría marcada en el punto de partida de la asunción del principio de inmanencia[21]. Obsérvese que mientras para el realismo, como hemos dicho, nosotros conocemos las cosas porque existen, y Dios conociéndolas hace que sean, el inmanentismo, de una manera u otra, invierte esa realidad afirmando que las cosas existen porque las conocemos, atribuyendo al hombre el modo divino de conocer.

E. *La ciencia de simple inteligencia*

Lo meramente posible es como tal conocido por Dios. «Las cosas sin existencia actual participan de la verdad precisamente por estar en potencia, pues es verdad que existen en potencia, y así las conoce Dios»[22]. Y como la ciencia de Dios, como ya vimos, es causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad, no todo lo posible existe, sino sólo lo que Él conoce como real, porque así lo quiere o permite[23].

Los seres meramente posibles son aquellos que ni han existido, ni existen, ni existirán, pero podrían ser, tanto por el poder directo de Dios o en virtud de

20. Cardona, C., *Metafísica...,* p. 124. Para la radical diferencia entre el conocimiento divino y el conocimiento de sí que posee el hombre véanse las pp. 119-125.

21. Cfr. el cap. IV («La trayectoria de la opción de inmanencia») del citado libro de C. Cardona, *Metafísica...,* pp. 175-221, y cfr. Fabro, C., *Introduzione all'ateismo moderno,* vol. I, pp. 111-139.

22. *S.Th.,* I, q. 14, a. 9, ad 1.

23. Cfr. *S.Th.,* I, q. 14, a. 9, ad 3.

las diversas potencialidades existentes en las criaturas, que *podrían* causarlos. La ciencia que tiene Dios de los seres meramente posibles suele ser denominada *ciencia de simple inteligencia*. Se llama así porque Dios conoce todos los posibles con su inteligencia exenta de voluntad adjunta, ya que si se produjese la unión de la voluntad a la inteligencia, llegarían a existir, dejando de ser posibles.

En un epígrafe anterior veíamos la existencia y modalidad de la ciencia que Dios posee de todos los entes existentes en el pasado, en el presente y en el futuro (la *ciencia de visión*). Los tipos de la ciencia divina *(ciencia de visión y ciencia de simple inteligencia)* no son tales para Dios, cuya sabiduría es una y simple, sino que por tratarse de diversos objetos, nosotros la denominamos con diversos nombres.

¿Cómo conoce Dios los posibles? Como posibles. Todo lo que Dios puede hacer –y puede todo– es cognoscible por él; y los conoce en su esencia, en cuanto *pueden* ser participables, podrían haber llegado o llegar a la existencia. Conoce además simultáneamente todos los infinitos posibles, la muchedumbre entera de entes que pueden participar su ser.

F. *El conocimiento divino de los futuros contingentes y libres*

Es parte también de la omnisciencia divina conocer los futuros, en cualquiera de las formas que estos puedan ser: necesarios, contingentes y libres.

La razón por la cual Dios conoce los futuros contingentes y libres es la eternidad divina: todas las cosas que son en el tiempo, están presentes a Dios desde la eternidad: *omnia quae sunt in tempore sunt a Deo ab aeterno praesentia*[24]. Dios es un puro presente siempre actual; todo está infaliblemente presente a su mirada: también lo futuro –incluidos los efectos de causas contingentes y libres– no es para él futuro, ya que en Él no hay sucesión; son efectos futuros comparados unos con otros, pero no respecto a Dios. Sobre esto tiene Santo Tomás un texto iluminador: «así pues, por ser Dios eterno, es necesario que su conocimiento tenga la modalidad de la eternidad, que consiste en ser todo simultáneamente sin sucesión. Por consiguiente, del mismo modo que, a pesar de que el tiempo es sucesivo, sin embargo su eternidad única e idéntica e indivisible como un ahora permanente está presente a todos los tiempos, así también su conocimiento intuye como presentes todas las cosas temporales, por más que sean sucesivas, sin que ninguna de ellas sea futura respecto de Él, sino que lo son una respecto de otra»[25]. En consecuencia, también Dios conoce en Sí mismo, de modo intuitivo, en un único acto, y no simultáneamente sino eternamente, todas las cosas. Por ello tampoco hay aporía entre el conocimiento divino y la libertad humana: Dios conoce –y con voluntad adjunta, quiere– que haya cosas libre-

24. Cfr. *S.Th.,* I, q. 14, a. 13.
25. *In II Sent.,* d. 38, q. 1, a. 5.

mente realizadas por el hombre, y las conoce de ese modo. Por así decirlo, tiene «previsto» todo lo que sucede del modo como sucede. Por ello se acostumbra a denominar *presciencia divina* al conocimiento que Dios tiene de los seres futuros, si bien es claro que se trata de una denominación nuestra para explicar algo que en Dios es ciencia infalible y eterna[26].

En el siglo XVI, y durante todo el XVII, tuvo lugar la famosa polémica sobre la modalidad del conocimiento que Dios tiene de los futuros libres condicionados (lo que se llaman *futuribles)*. El *futuro libre condicionado o futurible* es aquel que se refiere a una hipotética determinación de la voluntad libre del hombre. No se trata, por tanto, de un posible, ni tampoco de una determinación futura solamente libre, sino de una determinación libre hipotética o condicionada[27]. Si se tratase de una acción futura *libre,* Dios la conocería por ciencia de visión; si fuese *posible,* correspondería a la ciencia de simple inteligencia. Como el futurible tiene razón de futuridad, pero no es un futuro absoluto, parece en parte participar del posible y del futuro. Para resolver la cuestión algunos autores comenzaron a hablar de que Dios conocía los futuribles mediante la *ciencia media* (así se llama por ser intermedia entre la ciencia de visión y la ciencia de simple inteligencia). El más importante defensor de la ciencia media es Molina[28], y molinismo se denomina la corriente doctrinal defensora de la ciencia media. El contradictor de Molina fue el tomista Báñez, quien negó la ciencia media, y apoyándose en la doctrina de Santo Tomás, considera que Dios conoce los futuribles en el decreto que establece que la voluntad libre se determinaría a una cosa u otra si fuese puesta en una u otra circunstancia.

Con este problema están ligados el de la voluntad humana y su libertad, y su compatibilidad con la voluntad divina, la gracia y la naturaleza, premoción física y libertad, constituyéndose en gran medida en un problema teológico. La controversia duró más de un siglo y terminó sin que fuese zanjada por la comisión pontificia formada para dirimir ambas encontradas posiciones.

G. *Dios conoce el mal*

Acabamos de ver que Dios conoce todas las cosas; más todavía: la ciencia de Dios es causa de las cosas. En consecuencia, es fácilmente planteable la fa-

26. S. Agustín, *De diversis quaestionibus ad Simplicium,* 1. II, q. 2, a. 2: «¿Qué otra cosa es presciencia sino el saber del futuro? ¿Y qué es futuro para Dios, que trasciende todos los tiempos? En efecto, si el saber de Dios posee la realidad misma, tal realidad no es futura para Él, sino presente. Además, lo que al principio sería presciencia en Dios pasaría después a ser ciencia. Ello significaría cambio y temporalidad».

27. Un ejemplo que suele ponerse de futurible: «¡Ay de ti, Corozaín!, ¡ay de ti Betsaida!, que si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han obrado en vosotras, tiempo ha que habrían hecho penitencia» (*S. Mateo*, 11, 21).

28. Su obra fundamental es *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis,* 1588. Otros relevantes defensores de la ciencia media son Fonseca, P., *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles,* 4 vols. (de 1577-1612); Henao, G., *Scientia media theologice defensa,* 1674.

mosa aporía de que Dios daría también el ser al mal, sería causa del mal. La aporía es fácilmente resoluble si se posee un recto conocimiento metafísico de lo que es el mal.

En primer lugar, Dios conoce el mal al igual que cualquier otra cosa. Sin embargo, dado que el mal no es propiamente una cosa, un ente, sino algo que tiene su razón de ser en el bien, al que se opone como privación, Dios, conociendo el bien, conoce el mal. El mal es real, pero no es una cosa, sino algo que existe en un sujeto: es la ausencia, privación o corrupción del bien; para ser, el mal necesita radicar en un sujeto, tiene su fundamento en el bien y en el ser; no es cognoscible en sí. Y como lo primero que se conoce es lo positivo, el bien –que es algo positivo– es lo primero conocido; y el mal –ausencia o privación de bien– es conocido con posterioridad y en el bien al que se opone. En consecuencia, la razón por la que se conoce el mal es la misma por la que se conoce el bien. «Como el ser del mal consiste precisamente en la privación del bien, por lo mismo que Dios conoce el bien, conoce también el mal, como se conocen las tinieblas por la luz»[29].

Es fácilmente comprensible que si el mal no se conoce más que por el bien al que se opone como privación, la ciencia de Dios, causa de todas las cosas, «no es causa del mal, sino del bien por el que el mal se conoce»[30].

2. La voluntad divina

A. *El Ser divino es «volens»: existencia y naturaleza de la voluntad divina*

En todo ser inteligente hay voluntad, pues ésta es consecuencia del entendimiento. Toda naturaleza tiende a su bien propio, al bien que entiende como bien si es que no lo posee, y cuando ya lo posee, descansa o se aquieta su tendencia. Esa tendencia al bien en los seres que carecen de conocimiento se llama apetito natural. «Luego lo mismo se ha de comportar la naturaleza intelectual en orden al bien conocido por la forma inteligible, o sea que, cuando lo tenga, repose en él, y cuando no la tenga, la busque; y ambas funciones pertenecen a la voluntad; de ahí que en todo el que tiene entendimiento hay voluntad, como en todo el que tiene sentidos hay apetito animal. Por tanto, puesto que en Dios hay entendimiento, hay voluntad»[31].

Hay que tener en cuenta que aquí prueba Santo Tomás que Dios es *volens,* por cuanto la voluntad sigue al entendimiento. Sin embargo, también podría ver-

29. *S.Th.,* I, q. 14, a. 10. Cfr. *C.G.,* I, 71.
30. *S.Th.,* I, q. 14, a. 10, ad 2.
31. *S.Th.*, I, q. 19, a. 1.

se que en Dios hay voluntad con la simple consideración de que debe darse en Él por tratarse de una perfección pura. Si se da de hecho la perfección de la voluntad en algunos seres, también debe darse en Dios, causa del ser y de cualquier otra perfección que sigue al ser (cuarta vía)[32]. Y como el amor es el primer acto de la voluntad, habrá que decir que Dios es Amor.

Lo mismo que el entender de Dios es su *Esse,* también lo es su querer. La voluntad divina no puede ser una potencia de querer, sino que es una Voluntad actual; en Dios el acto de querer es el mismo acto de ser, la voluntad de Dios es su propia esencia. Que existe la más plena identificación entre el *Esse y* el *Velle* puede también mostrarse negativamente, diciendo que si la voluntad divina fuese algo añadido a su ser, entraría en composición con ella, y Dios es simple; si fuera algo añadido, estarían en relación como la potencia al acto, y Dios es Acto Puro. Además, todo agente obra en cuanto está en acto; Dios que es Acto Puro, obra por esencia. Su Voluntad es su Ser[33].

En Dios hay perfecta identidad entre *Esse, Intelligere* y *Velle:* «Como el conocer es perfección del inteligente, la volición es perfección del sujeto que quiere: ambas acciones son inmanentes al agente, y no transeúntes a un paciente, como lo es la acción de calentar. Pero el entender de Dios, como ya se ha probado, es su *Esse,* porque siendo el *esse* divino perfectísimo de suyo, no puede sobrevenirle perfección alguna, según queda demostrado; en consecuencia, su voluntad es su propia esencia»[34].

Por tanto, la voluntad de Dios no es una tendencia hacia el bien, sino la posesión amorosa del bien: Dios es Amor[35]. La divina voluntad no es como la humana, que necesita dirigirse, tender al bien para poseerlo y en él descansar, sino que es actual complacencia de su bondad infinita y subsistente, que se identifica con su *Esse*.

B. *El objeto de la voluntad divina*

1. Dios se quiere a Sí mismo de modo perfecto y absoluto. El objeto principal de la voluntad de Dios es Dios mismo; el objeto de la voluntad es el bien entendido, el bien conocido por la inteligencia; pero el objeto principal querido por el entendimiento divino es la misma Bondad subsistente, que se identifica plenamente con su esencia. Dios conoce perfectamente su Esencia que es Supremo Bien[36].

Por tanto, *primo et per se* sólo se ama a sí mismo, pues sólo Él es la Bondad Infinita, objeto propio del Amor Infinito. De aquí dos razonamientos que aduce Santo

32. Otros razonamientos que prueban que Dios es *volens,* pueden verse en *C.G.*, I, 72.
33. Cfr. *C.G.,* I, 73.
34. *Ibid*.
35. Sobre que Dios es Amor, cfr. *S.Th.,* I, q. 20 y *C.G.,* I, 91.
36. Cfr. *C.G.*, I, 74.

Tomás[37]; 1.º) «Lo apetecible es al apetito, como el motor a lo movido. Lo mismo ocurre entre lo querido y la voluntad, ya que la voluntad pertenece al género de potencia apetitiva. Si, pues, la voluntad divina tiene por objeto principal algo distinto de su misma esencia, tendríamos que esta cosa que mueve a la voluntad divina sería superior a ella. Pero es manifiesto (por todo lo que llevamos dicho) lo contrario»; 2.º) El objeto principal querido es al querer como la causa al efecto. «Cuando decimos, por ejemplo, quiero pasear para recobrar la salud, intentamos señalar una causa; y si se inquiere: por qué quieres sanarte, se procede a una asignación de causas hasta que llegamos al fin último, que es el objeto principal querido y causa por sí mismo de la volición. Si, pues, Dios quiere como objeto principal algo distinto de sí mismo, existiría una causa de su ser, lo cual va contra la esencia del primer ser».

En consecuencia, el objeto principal querido por Dios es Él mismo; *primo et per se* sólo se ama a sí mismo; la Bondad Subsistente es primordialmente el objeto propio de su querer infinito.

2. Dios, queriéndose a sí mismo, quiere a todas las criaturas. De modo semejante a como el entender divino, conociendo su esencia, conociéndose a sí mismo, conoce todas las cosas, Dios, queriéndose a sí mismo, quiere también las cosas distintas de sí que han sido causadas por Él; precisamente la voluntad incluye la comunicación del bien a otros en la medida de lo posible. «Si pues, los seres de la naturaleza, por ser perfectos, comunican su bien a otros, con mucha mayor razón pertenece a la voluntad divina comunicar por semejanza su bien a los demás, cuanto sea posible. Por consiguiente, Dios se quiere a sí mismo y a las demás cosas, pero a sí mismo como fin, y a los demás como ordenado a este fin, por cuanto es digno de la bondad divina que sea participada por los otros seres»[38]. Dos cosas hay que recalcar aquí. Una, que siendo Dios fin de sí mismo y de todas las cosas, la precisa relación del querer divino es que se ama a sí mismo como fin *(se ut finem)*, y lo demás lo quiere como ordenado a ese fin *(alia ut ad finem)*. La segunda, Dios ama a las criaturas difundiendo en ellas participaciones de su propia bondad. Por el hecho de amarse a sí mismo –lo cual no es susceptible de aumento– quiere todo lo demás, que es una cierta participación de su ser; la única forma de multiplicación o aumento de la bondad de Dios es precisamente en virtud de su semejanza participada por muchos, difundiendo participaciones de su Bondad[39]: el amor de Dios es un amor que crea e infunde la bondad en las criaturas *(amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus)*[40].

Es fácil concluir de lo anterior que si Dios quiere a la multitud de las criaturas por el mismo hecho de querer y amarse a Sí mismo, y querer y amar su bon-

37. *Ibid.*
38. *S.Th.,* I, q. l9, a. 2.
39. Cfr. *C.G.*, I, 75.
40. *S.Th.,* I, q. 20, a. 2.

dad y perfección propias, el acto de quererse a Sí y querer a las criaturas es un solo acto. Dios se quiere a sí mismo y a los otros seres con un solo acto de su voluntad, en un mismo y único Acto: una vez que hemos probado que el querer divino es su ser, en Dios no hay más que un único acto de querer, por lo mismo que no hay más que un único Ser. He aquí otra argumentación tomista que prueba lo mismo: «El querer conviene a Dios por ser inteligente. Luego de la misma manera que se conoce a sí mismo y a los otros seres por un solo acto, en cuanto su esencia es el ejemplar de todo ser, así también se quiere a sí mismo y a los otros seres por un solo acto, en cuanto su bondad es razón de toda bondad»[41].

Y es consecuencia también de lo anterior que la multitud de objetos queridos no se opone a la simplicidad divina. El amor de Dios a las criaturas no pone multiplicidad alguna en su Voluntad, pues diferenciándose los actos por sus objetos, «si los muchos objetos queridos por Dios produjesen en Él una multiplicidad, se seguiría que no tendría una única operación volitiva, lo cual va contra lo demostrado anteriormente»[42].

C. *La voluntad divina es causa no necesaria, sino libre de las cosas*

1. Dios se quiere a sí mismo y en Él a todas las cosas, como hemos visto, pero de distinta manera. Dios quiere necesariamente su bondad, ya que, en Él, Ser = Amar = Ser Amado: «La voluntad divina dice relación necesaria a su bondad, que es su objeto propio, y por tanto, Dios quiere necesariamente su bondad, lo mismo que la voluntad humana quiere necesariamente la felicidad, y lo mismo que otra potencia cualquiera dice relación necesaria a su objeto propio y principal»[43]. Dios se quiere a sí mismo por necesidad absoluta.

2. A lo que no es Él, sin embargo, a las criaturas, no las quiere necesariamente. Es decir, no quiere a las criaturas porque éstas sean buenas, sino que éstas son buenas porque Dios las quiere. Dios es causa de la bondad de las cosas, y por lo tanto de su ser. «Dios es causa de las cosas por su voluntad, y no por necesidad de su naturaleza, como algunos han pensado»[44]; Santo Tomás da diversas razones para probar que la voluntad de Dios es causa de las cosas; aquí formulamos únicamente una, basada en la relación entre el efecto y la causa: «Los efectos proceden de las causas según el modo como preexisten en ellas, porque todo agente produce algo parecido a él. Ahora bien, los efectos preexisten en sus causas según el modo de ser de la causa, y por tanto, como el ser divino es su propio entender, los efectos preexisten en Dios de modo inteligible. Luego proceden de Él de modo

41. *C.G.,* I, 76.
42. *Id.*, 77.
43. *S.Th.,* I, q, 19, a. 3.
44. *S.Th.,* I, q. 19, a. 4. Cfr. el capítulo entero 23 de *C.G.,* II: *quod Deus non agat ex necessitate naturae*.

inteligible, y por consiguiente por vía de voluntad, ya que la inclinación a hacer lo que el entendimiento concibe pertenece a la voluntad. Por tanto, la voluntad de Dios es causa de los seres»[45]. Téngase presente para entender la última parte del razonamiento algo ya dicho al tratar de la ciencia de Dios: el entendimiento no obra efecto alguno sino mediante la voluntad, cuyo objeto es el bien entendido; el entendimiento divino lleva conjuntamente adjunta la voluntad.

3. Por tanto, la voluntad de Dios es causa de las cosas, pero como Dios obra precisamente por su voluntad y no por necesidad de naturaleza, no quiere a las criaturas necesariamente sino libremente, porque la bondad de las criaturas nada añade a la Bondad Infinita de Dios: «Como la bondad de Dios es perfecta y puede existir sin los demás seres, que ninguna perfección puede añadirle, síguese que no es absolutamente necesario que quiera cosas distintas de Él»[46].

Más atrás se afirmó que Dios quiere las cosas *ut ad finem,* como ordenadas al fin que es Él mismo, y que las cosas son participaciones de la bondad divina. Pero la voluntad no se inclina necesariamente a lo ordenado al fin, si puede conseguirlo sin ello; es decir, únicamente en el caso de que las cosas ordenadas a un fin estén necesariamente vinculadas a él, hasta el punto de que no podría conseguirse el fin sin quererlas, serán queridas necesariamente esas cosas. Pero este no es el caso de Dios, puesto que la bondad divina ya es perfecta con anterioridad a la existencia de las criaturas, y seguiría siendo perfecta aunque no hubiese criaturas; luego no tiene necesidad de quererlas. Dios no quiere necesariamente los seres distintos de Él, sino libremente[47]. Sin embargo, supuesto que los quiere, no puede no quererlos: los quiere con necesidad condicionada a su voluntad de crearlos.

Que Dios quiere libremente a los seres que no son Él ha sido negado, entre otros, por Spinoza. Según el panteísmo spinozista, de la naturaleza divina se siguen necesariamente infinitas cosas en infinitos modos[48]; las cosas no podrían haber sido producidas por Dios de una distinta manera de la que han sido hechas[49]; el querer divino es para Spinoza necesario: no pudo no haber querido las cosas. Por eso, Dios no obraría por libertad de voluntad; no tiene capacidad de elegir, obra por necesidad de naturaleza[50]. En Spinoza se produce la perfecta inmanencia con la identificación de entendimiento y voluntad y de voluntad y libertad, y como ésta no consiste más que en la mera necesidad de la propia natu-

45. *S.Th., ibid.*

46. *Id.*, a. 3.

47. Cfr. *C.G.,* I, 81. Véanse en González Álvarez, A., ob. cit., pp. 446-451, un elenco de diversas aporías sobre el querer divino libre respecto de lo que no es él mismo, y sus principios de solución.

48. Cfr. Spinoza, B., *Ethica,* I, prop. 16.

49. Cfr. *id.*, prop. 33.

50. *Id.*, prop. 32: «Deus non potest dici causa libera, sed tantum necessaria et coacta». Sin embargo, Spinoza considera que en Dios se compenetran la libertad y la necesidad, pues no habiendo nada exterior a Dios, nada puede moverle a actuar de otra manera; de ahí que en la prop. 18 de *Ethica* I, diga que «solamente Dios obra por libertad de naturaleza, no obligado por nadie».

raleza, el spinozismo alcanzará el contradictorio concepto de libre necesidad. El necesitarismo voluntarista es absoluto.

Una postura radicalmente contraria a este respecto había sostenido Descartes, quien consideró que la voluntad divina es absolutamente libre, y todo dependería de la voluntad de Dios, que es libérrima. Su querer es omnímodo; si quisiera, podría crear otro mundo con características distintas, y las esencias de las cosas, las verdades eternas y morales podrían ser distintas si así lo determinase; las esencias dependen de la voluntad de Dios, no de su entendimiento. El racionalismo cartesiano deviene voluntarismo. Todo depende del arbitrio divino[51].

Entre la necesidad absoluta de la voluntad divina de Spinoza y la absoluta libertad de la voluntad de Dios de Descartes, intentó mediar Leibniz, con su doctrina de la distinción entre necesidad metafísica y necesidad moral. En el n.° 13 de su *Discurso de Metafísica* afirma que la noción de una sustancia individual encierra de una vez para siempre todo lo que le puede suceder, y atendiendo a su noción puede verse en ella todo lo que es posible enunciar con verdad de aquélla[52]. Pero si eso es así, la fatalidad más estricta recaería sobre todos los sucesos particulares; para evitar el necesitarismo spinozista, Leibniz mantiene la diferencia entre una necesidad metafísica y una necesidad moral. Acude a un ejemplo para exponer su doctrina: el ejemplo de Julio César dictador, que pasaría el Rubicón destruyendo la libertad de los romanos. En la noción de Julio César están –dice Leibniz– verdaderamente contenidos todos esos predicados, a saber: que sería dictador, que pasaría el Rubicón, que liquidaría la libertad del pueblo romano, que vencería en Farsalia, etc. Ello es así porque «es propio de la naturaleza de la noción perfecta de un sujeto comprenderlo todo, para que de este modo el predicado esté incluido en ella *ut possit inesse subiecto*»[53]. De esa noción de César se sigue que pase el Rubicón, etc. Pero no existe una necesidad metafísica, puesto que César como posible podía no haber cruzado el Rubicón; era posible la existencia de un Julio César que no se hubiese convertido en dictador, etc. Es decir, el hecho de que el Julio César existente hiciera todo lo que hizo es necesario, puesto que es algo que deriva de su esencia; pero lo que no es necesario es que llegase a la existencia el César que pasó el Rubicón, pues además del históricamente realizado, habría otros César posibles que hubieran podido llegar a la existencia. Ahora bien, una vez que Dios quiso y proporcionó su decreto creador haciendo existir al César histórico, es necesario que este pasase el Rubicón, destruyendo la libertad de los romanos y ganase la batalla de Farsalia. Pero se trataría, dice Leibniz, de una necesidad derivada que corresponde a la elección de Dios, que podía haber creado otro César. La elección divina no es necesaria sino libre, y por ello –siem-

51. Cfr. Descartes, entre otros lugares, *Respuestas a las 4.as Objeciones,* A.T., IX, 232-233.

52. Cfr. Leibniz, G.W., *Discurso de Metafísica*, n.º 13, G. IV, 436. En este punto sigo mi trabajo «Presupuestos metafísicos del Absoluto en Leibniz», en *Las pruebas del Absoluto en Leibniz,* cit., pp. 37-40.

53. *Ibid*.

pre según Leibniz– adecuada a hacer siempre lo mejor. La voluntad de lo mejor es lo que hace a Dios dar el decreto creador. La voluntad divina se rige por el principio de conveniencia: Dios crea, porque quiere, lo mejor posible. O dicho de otro modo: Dios «se obliga» a elegir lo mejor[54]. Y si seguimos preguntando: ¿Por qué Dios quiere elegir lo más perfecto? la respuesta del filósofo de Hannover no tiene más salida que ésta: *quia voluit*. No hay *razones* para explicar por qué en último término Dios tiene que elegir lo más perfecto; hay, simplemente, que reconocer que el primer acto de la voluntad divina es elegir lo más perfecto[55].

Como veremos en un tema posterior, ciertamente no puede darse razón de la voluntad divina al crear; la creación del mundo es absolutamente libre. Pero tampoco puede limitarse la libertad de Dios, señalando que la bondad y sabiduría divinas exigen que el mundo creado sea el mejor de los posibles. En esa consideración de la libertad divina al crear se encuentra una limitación de la voluntad libre de Dios. La absoluta libertad de Dios al crear alcanza no sólo al ejercicio sino también a la especificación. Dios podría haber creado otro mundo distinto de éste, más perfecto o imperfecto que el actualmente existente.

D. *Inmutabilidad e infalibilidad. La voluntad de Dios respecto a las criaturas*

Siendo la voluntad divina causa universal de todas las criaturas, se comprende fácilmente que la voluntad de Dios se cumple siempre: siempre alcanza su efecto. «De aquí que lo que parece apartarse de la voluntad divina en un orden, entra bajo ella en otro, como sucede al pecador, que al pecar se aparta, en cuanto de él depende, de la voluntad de Dios, para caer en los planes de esta misma voluntad cuando experimenta el castigo de la justicia divina»[56]. La voluntad divina es *omnino inmutabilis,* absolutamente inmutable y eterna, como inmutable y eterno es el Ser divino con el que se identifica totalmente.

La voluntad divina no es mudable, sino absolutamente infalible puesto que no hay en ella potencialidad alguna. Si fuera mudable estaría determinada por los objetos, pero, como ya hemos visto, es precisamente al revés: la Voluntad de Dios es causa de los seres, es decir, la bondad de los seres creados no es la causa de que Dios los quiera, sino que es el querer divino la causa de las cosas y, con ellas, de su bondad. Dios no quiere las cosas primero en potencia y luego en acto, sino que siempre quiere en acto todo lo que quiere, no sólo a sí mismo, sino también todo lo relativo a sus efectos[57].

54. Cfr. Leibniz, G.W., entre otros lugares, *Principios de la naturaleza y de la gracia,* parág. 10, G. VI, 603.

55. «Deus ut perfectissimum eligat nulla potest reddi ratio, quam quia vult, sed quia haec est prima voluntas divina perfectissima eligere». G. Grua, G.W. Leibniz, *Textos inéditos,* Paris 1948, t. I, p. 301.

56. *S.Th.*, I, q. l9, a. 6.

57. Cfr. *C.G.,* I, 82.

Por ello, cuando parece que Dios «cambia de opinión», «se arrepiente», etc., hay que tener en cuenta que no es lo mismo «cambiar el querer» que «querer que una cosa cambie». El querer de Dios no cambia; la mudanza se da en las cosas (y Dios quiere ese cambio) y no en el acto divino por el cual las quiere.

¿Cuándo cambia una voluntad? Cuando comienza a querer lo que antes no quería o deja de querer lo que antes quería; pero estas dos cosas no pueden suceder más que si hay algún cambio en el conocimiento o en las disposiciones del sujeto que quiere. La razón de esto estriba en que como el objeto de la voluntad es el bien, únicamente de dos maneras puede mudar la voluntad, a saber: o porque algo comienza a ser o deja de ser un bien para la voluntad, o porque el entendimiento comienza a conocer que es un bien lo que ignoraba que lo fuese. Ahora bien, estas dos cosas no caben en Dios, pues ya se demostró que tanto la sustancia de Dios como su ciencia son absolutamente inmutables; por consiguiente debe serlo también su voluntad[58]. La razón de fondo consiste en algo ya registrado más atrás: las cosas creadas comienzan a ser *por* la voluntad de Dios, y no comienzan a ser *para* ella. Por tanto, cuando se dice que Dios «se arrepiente», etc., ha de entenderse en sentido metafórico, por analogía con lo que hace el hombre[59].

E. *La voluntad de Dios no pone necesidad en las cosas*

La voluntad divina es siempre eficaz, pero no impone necesidad; Dios quiere las cosas y también el mismo modo de producirse: necesaria, contingente o libremente; por tanto, la necesidad, contingencia o libertad de las cosas que actúan de ese modo es querido por Dios, que ha deparado ese modo concreto de operación: «Siempre que alguna causa es eficaz en su acción, no sólo se deriva de ella el efecto en cuanto a la sustancia de lo producido, sino también en cuanto al modo de producirse o de ser. Si, pues, la voluntad de Dios es eficacísima, se sigue que no sólo se producirá lo que Él quiere, sino también del modo que Él quiere que se produzca. Pues bien, Dios, con objeto de que haya orden en los seres para la perfección del universo, quiere que unas cosas se produzcan necesaria y otras contingentemente, y para ello vinculó unos efectos a causas necesarias, que no pueden fallar y de las que forzosamente se siguen, y otros a causas contingentes y defectibles. El motivo, pues, de que los efectos queridos por Dios provengan de modo contingente, no es porque sean contingentes sus causas próximas, sino porque, debido a que Dios quiso que se produjesen de modo contingente, les deparó causas contingentes»[60]. Y lo mismo hay que decir de los efectos realizados libremente por la criatura espiritual.

58. Cfr. *S.Th.,* I, q. 19, a. 7.
59. Cfr. *id.*, ad l y 2.
60. *S.Th.,* I , q. l9, a. 8. Cfr. *C.G.* , I , 85.

F. *Dios no es causa del mal*

El sumo bien excluye cualquier tipo de consorcio con el mal: la voluntad divina, pues, de ninguna manera puede inclinarse al mal[61]. Respecto al mal, en cuanto mal, no plantea ningún problema, pues éste no puede ser apetecido por nadie –ni por la voluntad humana ni por el apetito natural– ya que el mal no es más que privación de un bien debido, existe en un sujeto, que como tal es bueno. El problema podría suscitarse con los males que se apetecen indirecta o accidentalmente; respecto a estos hay que decir que «no obstante que Dios quiere algunos bienes particulares más que otros, no hay bien que más quiera que su bondad, por lo cual de ninguna manera quiere el mal de culpa, que priva del orden divino. En cuanto al mal de defecto natural y al mal de pena, los quiere al querer cualquiera de los bienes a que van anejos, y así al querer la justicia, quiere el castigo, y al querer que se conserve el orden de la naturaleza, quiere que mueran o se destruyan algunas cosas»[62]. Respecto al mal en sentido propio, el mal moral o pecado, lo único que quiere Dios es permitir que se haga, y esto es bueno, pues lo contrario sería violentar la libertad[63].

3. Omnipotencia divina

A. *Existencia de potencia activa en Dios*

De muchas maneras puede ponerse de manifiesto que en Dios hay potencia activa. La sola consideración de los puntos de llegada de las vías lo muestra con claridad, pues concluyendo que Dios es Primer *Motor* Inmóvil, Primera *Causa* Incausada, etc., fácil es advertir que el principio del movimiento o la causación no se producen sin efectiva operación, la cual supone una potencia.

Precisamente la potencia activa se define como el principio de movimiento o cambio en otro en cuanto otro[64]; y ese es el sentido más común del término potencia, es decir, capacidad de obrar. Y la capacidad de recibir o sufrir la acción de otro se denomina potencia pasiva. La potencia activa es principio *agendi in aliud;* la pasiva principio *patiendi ab alio* [65].

Algo es activo en la medida en que está en acto; la potencia activa surge de la actualidad de un ente: «como la potencia pasiva resulta del ser en potencia, así la potencia activa resulta del ser en acto, pues cada uno obra en cuanto está en acto y recibe en cuanto está en potencia. Ahora bien, a Dios compete ser en acto,

61. Cfr. *C.G.,* I, 95.
62. *S.Th.,* I, q. 19, a. 9.
63. Cfr. *id.*, ad 3.
64. Cfr. *In IX Met.,* lect. 1 y *C.G.,* II, 7.
65. Cfr. *S.Th.,* I q. 25, a. 1.

luego le compete la potencia activa»[66]. Es decir, algo es activo en la medida en que está en acto; Dios es Acto Puro, luego es activo en la medida en que está en acto; Dios es Acto Puro, luego es activo: hay en Él potencia activa. De la misma definición de potencia pasiva puede colegirse que ésta no puede darse a Dios.

Con lo dicho sería suficiente para probar que la potencia activa puede aplicarse a Dios. Sin embargo, Santo Tomás aporta, además de todo lo indicado, un argumento que es interesante reseñar. Todo lo que obra, obra en cuanto es en acto. «Por lo tanto, cuanto más deficientemente tienen *esse* algunas cosas, tanto menos activas son, como se ve en la materia prima, donde no hay potencia activa por ocupar el último grado entre los entes; como consecuencia, la potencia activa se ajusta a la esencia»[67]. Por ello, cuanto más *esse* tienen los entes más activos son; de ahí que Dios, que no tiene *esse* sino que es *Esse per essentiam* tendrá la máxima potencia activa.

En consecuencia, a Dios no le puede faltar la potencia activa, porque ésta es una perfección y Dios –ya lo hemos visto más atrás– encierra en sí todas las perfecciones. «La potencia activa es integrante de la perfección de la cosa, pues cuanto más perfecta es una cosa tanto más potencia activa tiene»[68]. Pero perfección es sinónimo de acto; de ahí que el acto de ser sea la perfección de las perfecciones y que todo el que obra, obra en cuanto está en acto. Y de ahí también que Dios, Acto Puro de Ser, sea perfección máxima y le convenga la potencia activa en grado sumo.

B. *Identidad del Ser y la potencia activa de Dios. Infinitud de la potencia activa divina*

Hemos señalado que la potencia activa se reduce al acto y por eso puede ser aplicada a Dios. De suyo, la potencia activa se identifica con la acción, o mejor, el acto correspondiente a la potencia activa es la acción. Sin embargo, la potencia activa y la acción son distintas realmente cuando la primera lleva aparejada una cierta pasividad, es decir, cuando tiene que pasar de la potencia al acto en algún sentido determinado. Este último es el caso de las criaturas: la potencia activa es entonces principio de la acción y del efecto de la acción[69].

Por el contrario, en Dios, acto puro, la potencia activa es acción, no principio de la acción: de lo único que es principio es del efecto. Para probar esto señala Santo Tomás que «la acción de una cosa es cierto complemento de su potencia, pues es respecto de ella lo que el acto segundo al primero. La potencia divina, sin embargo, no se completa por ningún acto distinto del de su misma po-

66. *C.G.,* II, 7.
67. *In III Sent.,* d. 14, q. I, a. 4, sol.
68. *C.G.,* II, 7 .
69. *S.Th.,* I, q. 25, a. 1, ad. 3.

tencia, por ser ésta la esencia misma de Dios. Por tanto, en Dios no son distintas la potencia y la acción»[70].

Esa operación es la misma esencia divina. No puede ser de otro modo, pues entonces sucedería que la potencia divina, su Acción, necesitaría actualizarse en algún momento, siendo hasta ese momento potencia operativa y pura capacidad de actuar, lo cual es absurdo. Expresándolo de modo positivo: «La potencia activa le compete a alguno en tanto que está en acto. Pero Dios es el mismo acto, y no un acto en virtud de otro acto distinto de sí, puesto que en Él no hay potencialidad alguna. En consecuencia, Él mismo *es* su potencia»[71]. En Dios no difiere su acción y su esencia; recuérdese que en toda creatura su esencia no es su potencia operativa, porque ninguna creatura es su *esse,* pura actualidad; todavía más, en las criaturas la misma potencia operativa es distinta de su obrar. En cambio, Dios por ser Acto Puro de Ser, máxima actualidad, es su obrar: en Él su obrar es su esencia y su *esse*. «Mas lo que tiene la razón de su obrar obra por su esencia, y por otra parte, aquello por lo que alguien obra es su potencia activa. Luego la esencia de Dios es su potencia activa»[72].

Sin embargo, es preciso señalar que eso no quiere decir –según nuestro modo de conocer– que la esencia de Dios sea crear, sino que cuando Dios crea, su acto de crear nada nuevo implica en él, como veremos al tratar de las relaciones de Dios con el mundo, que no son reales, sino de razón. Y esto sigue siendo válido aunque los efectos sean *ex tempore,* pues en Dios, en su decisión que tiene efecto en el momento en que prescribe o decreta, son *ab aeterno*.

La potencia activa de Dios es infinita. Es algo que se sigue de todo lo dicho hasta aquí en este apartado. Las mismas razones que conducen a observar que en Dios hay potencia activa, llevan a reconocer que la potencia divina es infinita. En efecto, la potencia activa se reduce al acto. El Ser de Dios es Acto Puro de Ser, ilimitado e irrestricto, no restringido a ningún recipiente; en consecuencia, le compete ser potencia activa infinita[73].

C. *Dios es Omnipotente*

Señala Santo Tomás que la omnipotencia es un atributo que comúnmente todo el mundo atribuye a Dios, pero que, sin embargo, el verdadero sentido de la omnipotencia divina no es tan fácil de entender. Que Dios todo lo puede es consecuencia de haber registrado en Él potencia activa. Esta, considerada intensivamente, es perfecta, infinita, como hemos visto en el apartado anterior. La po-

70. *C.G.,* II, 9.
71. *C.G.*, II, 8.
72. *Ibid*.
73. Cfr. *S.Th.,* I, q. 25, a. 2.

tencia activa de Dios, tomada extensivamente, en cuanto alcanza a todo, se denomina omnipotencia.

Todo agente produce algo semejante a sí; Dios, que es ser infinito, contiene en grado sumo la perfección de todo ente; y como resulta que todo ente tiene la perfección del ser, todo ente cae bajo la potencia de Dios. Es el razonamiento de Tomás de Aquino: «Todo agente obra algo semejante a sí; por tanto, a cada potencia activa le corresponde como objeto propio lo posible según razón del acto en el que se funda la potencia activa (...). Ahora bien, el Ser divino sobre el que se funda la potencia divina es el ser infinito, no limitado a ningún género de ente, sino que contiene en sí la perfección de todo el ser *(totius esse perfectionem)*. En consecuencia, todo lo que puede tener razón de ente se contiene bajo los posibles absolutos, respecto de los cuales a Dios se le llama omnipotente»[74].

En ese texto citado, por una parte se prueba la omnipotencia divina, y por otra se señala el sentido exacto en que ésta debe entenderse, cuando se dice que todo lo que tiene (o puede tener) razón de ente pertenece a los posibles absolutos, que son los que caen bajo la omnipotencia divina. Por tanto, todo lo que puede ser, puede ser efecto de Dios; la omnipotencia de Dios se extiende a *todo lo posible en sentido absoluto,* o si se quiere a lo absolutamente posible. Que Dios puede hacer todo lo posible en sentido absoluto se desprende de que su potencia activa es infinita.

Lo único que «no puede» Dios es, pues, lo que no tiene razón de ente, que repugna a la razón de posible absoluto. Dios *no puede hacer* lo absolutamente imposible, que en sí mismo encierra contradicción metafísica. Pero que no pueda hacerlo no lleva consigo que su potencia activa no sea infinita, es decir, no es por falta de poder activo, sino por imposibilidad de la cosa misma, que es imposible. Por tanto, no debe argüirse que Dios no puede hacer algo, sino hay que decir que ese algo no puede ser hecho *(unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere)*[75].

El poder de Dios se extiende a todo lo que no implica contradicción, pues como hemos visto abarca a todo aquello que no va contra la razón de ser; la contradicción es no-ser, y por tanto no es una de las posibles participaciones de Dios[76]. Lo contradictorio (por ejemplo: que lo que ha existido, no haya existido) no está incluido en la omnipotencia divina.

La omnipotencia divina no está coartada a los efectos actualmente producidos, sino que puede hacer cosas distintas de las que hace: puede hacer lo que no ha hecho ni hará. Todo ello está en relación con lo que hemos visto al tratar de la omnisciencia y la voluntad divinas. «Es cierto que la realidad del hacer está

74. *S.Th.,* I, q. 25, a. 3. Cfr. también *C.G.,* II, 22, aunque aquí algunas de las argumentaciones tomistas son distintas por cuanto ese artículo sigue al estudio de la creación.

75. Cfr. *ibid*.

76. Cfr. *C.G.,* II, 22.

regulado por la ciencia que dirige y la voluntad que ordena. Pero no es menos cierto que el poder hacer en absoluto es natural y que existe todo un mundo de posibles en la sabiduría divina, conocidos por la ciencia de simple inteligencia, a la cual no se ha unido la voluntad y, por lo mismo, no serán realizados, pero que están contenidos en la potencia absoluta de Dios. De la misma manera que Dios se dice omnisciente, se dice omnipotente: la razón de que no se produzcan más cosas de las que de hecho se producen está en que Dios no es omnivolente»[77]. Dios no obra por necesidad de naturaleza y su omnipotencia no está limitada al actual curso de las cosas.

Por último, hay que afirmar que Dios puede hacer cosas mejores que las que hace (mejores por parte de las cosas, no por parte de Dios, cuya potencia activa es «inmejorable»). Que Dios puede hacer mejores cosas de las que hace se entiende en el sentido de que los posibles son infinitos y siendo igualmente infinita la omnipotencia divina ningún orden de cosas posibles puede agotarla; así –contra el «optimismo» leibniziano– este mundo no es el mejor de los posibles: Dios podría haber hecho otro mejor[78].

Como vimos, Tomás de Aquino señalaba que la omnipotencia es un atributo que todo el mundo atribuye a Dios. En la historia de la filosofía este atributo del Absoluto ha tenido gran relevancia especulativa, hasta el punto de haber sido considerado como el atributo fundamental de Dios; para avalar esa afirmación, es suficiente pensar en las doctrinas de Plotino, Escoto, Nicolás de Cusa y Leibniz. Aunque no podamos extendernos aquí en este punto, en las doctrinas de esos autores hay una concepción especulativa de Dios diferente de la de Tomás de Aquino, como consecuencia, entre otras cosas, de una distinta doctrina de la potencia y el acto, debida fundamentalmente al trasvase de la noción metafísica de potencia a la de posibilidad lógica y la pérdida de la noción aristotélica de acto. La primacía de la posibilidad sobre la actualidad conduce a la consideración de Dios como Poder puro, Posibilidad Absoluta, en detrimento del carácter de Acto Puro o Ser Subsistente.

Ejemplo de lo anterior es Nicolás de Cusa, sobre cuya doctrina y pertinente crítica hago a continuación algunas puntualizaciones[79]. El Absoluto como Poder-Ser *(Possest)* se configura como el puesto central de todos los lugares que ocuparon la mente de Nicolás de Cusa en su largo caminar en la búsqueda del nombre más apropiado para designar a Dios.

Possest es fusión o amalgama de *posse* y *esse*; en su aplicación al Absoluto, significa que Dios es la unión completa y sin residuos de poder y ser, de posibilidad y actualidad. Como puede observarse a simple vista, el lenguaje em-

77. González Álvarez, A., ob. cit., p. 469. Cfr. *S.Th.,* I, q. 25, a. 5.

78. Cfr. *S.Th.,* I, q. 25, a. 6 , ad 3.

79. Me atengo a mis trabajos sobre el *Possest* y *La cumbre de la teoría*, de Nicolás de Cusa, ya citados.

pleado por el Cusano es netamente aristotélico, al menos en cuanto a la utilización de los términos metafísicos empleados; en cambio, el significado –como también es fácil de atisbar– es completamento diverso. En efecto, es patente que en el desarrollo y explicación del nombre *possest*, la primacía –según Nicolás de Cusa– recae sobre el poder y no sobre el ser. Dios será, en último término, el Poder Absoluto y no el Acto Absoluto (o si se prefiere, también será el absoluto acto, pero éste se subordina al primero, por cuanto que –por decirlo con los conocidos términos heideggerianos– más alta que la realidad está la posibilidad. Son válidas, a mi juicio, las siguientes palabras de Gadamer en lo que se refiere a la interpretación de Cusa: «No le gustaba recurrir a la expresión tradicional del *actus purus*: en el que toda dinámica, toda potencia, está sujeta a una pura presencia; sino que, en el propio ser, busca el *posse*. Pondera para ello el valiente ideograma del *possest*, es decir la coincidencia total del poder y del ser; en el pináculo de la especulación, y en calidad de punto culminante, aparece el poder mismo, el *posse ipsum*, la condición infinita e ilimitada de todo lo existente»[80].

El Cusano alcanza el nombre divino del *Possest* con la sencilla explanación de que todo lo que existe, si existe es posible que exista. Podría decirse: lo actual es, *a fortiori*, posible. Esto, ciertamente, no tendría nada de particular si en el plano real se siguiese afirmando que la prioridad metafísica está de parte del acto, ya que toda potencia, para su propio estatuto de potencia, necesita estar fundada en un acto. En la metafísica de corte aristotélico, acto y potencia se corresponden; la potencia está ordenada al acto, por lo que hay una primacía ontológica del acto sobre la potencia; es más, la propia consistencia de la potencia es participada del acto. Sin embargo, Nicolás de Cusa ha rechazado esas delimitaciones aristotélicas, transformando la doctrina metafísica del acto y de la potencia, acercándose de algún modo a las doctrinas sostenidas por Avicebrón, Escoto y Ockham sobre la primacía de la potencia. El *posse*, para Nicolás de Cusa, es el presupuesto de todo.

Ciertamente, Nicolás de Cusa no distingue aquí entre potencia real y posibilidad lógica; emplea indistintamente los términos de *potentia*, *possibilitas* o *posse*, lo cual en un estudio sistemático de la cuestión le acarrearía puntos críticos de importancia capital. Pero independientemente de eso, lo más relevante es la consideración de la subordinación del acto a la potencia, que aplicado al caso de Dios le conduce a considerar al Absoluto como *Possest*, Poder-es, es decir, que Dios es todo lo que puede ser, posibilidad increada, como vimos que denominaba al Absoluto.

80. GADAMER, H.G., «Nicolás de Cusa y la filosofía del presente», en *Folia Humanística*, t. II, n.º 23, nov. 1964, p. 937. La versión original en alemán de ese trabajo constituyó la aportación de Gadamer al Congreso Internacional celebrado en Bressanone con ocasión del V Centenario de la muerte de Nicolás de Cusa; cfr. pp. 39-48 del volumen de las Actas, *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Florencia 1970.

Es claro que Cusa señala que Dios más que enteramente acto, es enteramente potencia. Las propias denominaciones, en todo el contexto, de *ipsum posse*, *omne posse*, etc., lo ponen de manifiesto. «El ser presupone el poder, ya que nada es a menos que exista la posibilidad de la que procede, y el poder, en cambio, no presupone nada, puesto que el poder es la eternidad». Y un poco más adelante: «Así, lo mismo que veo que el mismo poder absoluto en la eternidad es eternidad, y en la eternidad del poder mismo no veo el ser más que como derivado del poder mismo...»[81].

El *Possest* contiene ya todos los elementos que constituirán el nombre «definitivo» de Dios para el Cusano: el *Posse*, tal como lo desarrolla en su última obra, *De apice theoriae*. Diré de pasada que, a mi juicio, la única diferencia de fondo entre ambos nombres –*Possest* y *Posse*– aplicados al Absoluto, estriba en que de alguna manera en el *Possest* prima una consideración estática, y en el *Posse* una consideración más dinámica del Absoluto.

El *Possest* señala que Dios es la posibilidad total actualizada. Si antes aludí a los precedentes de Avicebrón y Escoto sobre el establecimiento de la primacía de la potencia sobre el acto, la consideración de Dios como la actualización de todas las posibilidades me parece *ante litteram* una versión de la doctrina leibniziana sobre el Absoluto; para Leibniz, en efecto, Dios es el Ser Necesario porque es el ser totalmente posible. La posibilidad total se convierte con la necesidad, pues es claro que la posibilidad entera o total excluye toda imposibilidad.

En Nicolás de Cusa, el *Possest* es el ser que contiene todas las posibilidades. Contener todas las posibilidades, ser posibilidad absoluta, quiere decir que ese ser es posibilidad eterna. La posibilidad total y absoluta es la actualidad absoluta y total, ya que la totalidad de las posibilidades comporta la estricta equivalencia entre posibilidad y actualidad. El cardenal, lo mismo que todo filósofo que no señale la primacía del acto, debe indicar que la posibilidad es primaria, lo que aplicado al Origen significa que el Absoluto es Posibilidad Absoluta. Un aristotélico señalaría que la posibilidad sin referencia a la actualidad es nada, ya que está desgajada del ser, pero la posibilidad real tiene consistencia ontológica; la aplicación al Origen, dada la estricta anterioridad en todos los órdenes del acto sobre la potencia, lleva a la consideración de que el Absoluto es Acto, Puro Acto. La existencia de entes compuestos de potencia y acto se explica en el aristotelismo a partir del acto puro, y en la línea del aristotelismo, la creación está fundamentada en el acto que Dios es: la acción creadora es un acto que remite al acto puro de ser, que es lo último, el fundamento originario; por eso, todo lo que *puede* actualizarse, lo puede porque deriva de un acto, procede de lo que es actualidad. Para Nicolás de Cusa, en cambio, el Absoluto es posibilidad increada. Decir que es Posibilidad absoluta es señalar que no posee de suyo realidad ac-

81. *Possest*, 49.

tual, o mejor, que posee actualidad no porque la sea, sino derivada o deviniente, dinámicamente, de la posibilidad. La subordinación de la actualidad a la posibilidad no tiene más remedio que comportar la autoactualización del Absoluto, puesto que también en Dios la posibilidad es previa a la actualidad. Si –como veíamos antes– el Absoluto es el conjunto de todas las posibilidades, *eo ipso* es actual; o dicho de otro modo, la posibilidad absoluta es el fundamento de su actualidad, o al revés, el ser actual de Dios tiene su fundamento en la posibilidad. La actualidad de Dios es la máxima actualidad porque es la máxima posibilidad, todo lo que puede ser, *Possest*, la posibilidad total, sin fisura o resquicio alguno de imposibilidad, puesto que decir *todas las posibilidades* equivale a señalar que no cabe ninguna otra posibilidad. El Absoluto es *omne posse*, *posse absolutum*, *possest*, poder puro. No acto puro, sino poder puro; no acto absoluto, sino poder absoluto. Pero con la inversión de la filosofía aristotélica en lo que se refiere a la primacía del acto, es decir, con la primacía de la posibilidad, a la que se subordina el acto, es claro que el origen no tiene un fundamento actual, o mejor su fundamento está postergado[82], es un resultado. Pero señalar que el Origen es resultado es decir que, en rigor, no es Origen. El Absoluto no puede ser un poder absoluto autodeterminante. El Absoluto en cuanto Origen ya es, es acto originario, y no posibilidad originaria.

4. La creación

A. *Introducción*

El vocablo *creación* expresa, en su sentido más radical, la acción productora por antonomasia, mediante la cual Dios hace las cosas de la nada *(creatio ex nihilo)*. Para entender lo significado por este concepto es preciso separarlo de otras acepciones o términos y solventar la equivocidad que dicho vocablo posee.

Es corriente emplear el término creación para indicar la producción humana de algo a partir de algo dado de antemano (p. ej.: creación artística o práctica); también «se habla de crear una asociación, de la imaginación creadora, del psicoanálisis de los procesos creadores (Freud, Beaudoin, Wallas), de la literatura creacionista (Huidobro, Reverty, Gerardo Diego), etc... Evidentemente, ninguna de las expresiones mencionadas se refiere a algún atributo que sea peculiar de Dios, ya que con ellas se apunta a una clase de actividad que puede ejercer el hombre; a saber: la que produce alguna novedad, la que repite lo ya hecho. En suma, la voz «creación» significa en todas esas expresiones lo mismo que la palabra «innovación»... Sólo Dios puede hacer algo sin contar con unos materiales disponibles, que se presten, por su plasticidad, a que se les dé una nueva forma.

82. Expresión que tomo de las obras de L. Polo, especialmente de su *Teoría del conocimiento*, 5 vols., Pamplona, 1986 ss.

El hombre, por el contrario, se limita a reformar algo ya dado, es decir, a dar una forma nueva a alguna realidad que ya esta ahí, moldeable, dúctil, ofrecida al querer y al poder humanos de cambiarla»[83].

El poder creador del hombre, en cualquiera de sus manifestaciones, supone siempre, como presupuesto, algo preexistente, por lo que puede decirse que es un relativo crear; mientras que el crear absoluto, que a Dios compete, es un crear sin presupuesto alguno[84]. No puede comenzar a atisbarse el concepto metafísico de creación si no se empieza por distinguirlo radicalmente de cualquier producción, puesto que la creación que el Absoluto realiza no es ni estructuración de algo previo informe, ni información de una materia preexistente; es producción de la nada.

En consecuencia, la creación no es *educción,* puesto que en ésta el agente extrae la forma inserta en la materia pasiva. Tampoco la creación es *emanación*; en ésta, el agente extrae desde sí un ser semejante (sea el resultado de esa producción emanadora algo sustancialmente ligado al agente o no necesariamente conectado con él); lo emanado es de la misma naturaleza del principio del que procede, es efecto suyo necesario, no es más que un despliegue de la superabundancia del principio del que procede. El concepto de emanación es clave en el neoplatonismo de Plotino, Jámblico y Proclo, en Escoto Eriúgena y en algunas formas de panteísmo.

Tampoco la creación es una *procesión,* es decir, la comunicación de una naturaleza inmutable a otra persona; con este vocablo se explican las relaciones de las personas divinas en la Trinidad.

La creación no es, pues, ni procesión, ni educción, ni emanación, ni generación, ni transformación, ni cualquier tipo de producción humana. La creación es la producción divina de algo a partir de la nada. Sirvan de entrada las siguientes definiciones clásicas:

– *productio ex nihilo,*

– *transitus de non ente simpliciter ad ente simpliciter,*

– *productio alicuius rei secundum suam totam substantiam*.

Dichas definiciones, siendo en sí mismas ciertas, no agotan, sin embargo, el contenido metafísico de la creación; son en gran medida comunes a toda la metafísica clásica y defendidas por autores que poseen muy distintos pareceres res-

83. Millán-Puelles, A., *Léxico filosofico,* Madrid 1984, p. 184.

84. Señala Millán-Puelles, A., *ibidem*, que «el relativo crear que al hombre le es asequible consiste siempre en un cambio o, dicho de otra manera, en hacer que algo pase de 'estar-siendo-de-un-modo' a 'ser de otro'. Frente a ello, el absoluto crear, propio de Dios, es un hacer que algo pase del 'absoluto no-ser' al respectivo estar siendo. Solamente de una manera metafórica es este hacer un cambiar. El 'absoluto no-ser' no es realmente una efectiva situación, un verdadero estado, de algo que ya esta ahí como un determinado material susceptible de nueva forma. El no-estar-siendo no es una forma de ser y, en consecuencia, no cabe sustituirlo por un ser de otra forma».

pecto a los elementos metafísicos de lo creado y del Creador; por ello es preciso profundizar en la metafísica de la creación hasta extraer su significado más propio. Pero antes hay que señalar la existencia de la creación.

B. *Existencia de la creación. Dios es causa eficiente del mundo: la participacion trascendental del ser en la creación*

a) *La potencia creadora*

La capacidad que el Absoluto posee para crear se sigue de que es omnipotente. La posibilidad de producir las cosas en el ser sin materia previa forma parte de la infinitud de Dios, del poder infinito en que el Absoluto consiste. Más todavía, la potencia divina es potencia creadora por cuanto el modo peculiar y propio de la acción de Dios estriba en la ausencia de necesidad de materia previa o cosa preexistente alguna[85]. Dios, para obrar, no necesita de nada, de nada que no sea su poder infinito.

b) *Dios, causa del ser de las cosas*

Todo ser participado es causado inmediatamente por el *Esse* por esencia. Si se ha entendido bien la noción de participación y se aferra, en la medida de lo posible, su último núcleo teorético, puede comprenderse que la participación no se da sin una relación de causalidad. Las expresiones utilizadas por Santo Tomás: *quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur (C.G.,* II, l5); *omne quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam (S.Th.,* q. 61, a. 1), tienen su último sentido si se han captado las nociones de ser por esencia y ser por participación en función de la noción de ser como acto, del *esse ut actus,* del *actus essendi* tomista, por cuanto el *esse* que actúa a la *potentia essendi* que es la esencia que recibe en sí, es un *esse* participado: «por tanto, este acto resulta fundado, ya que precisamente en cuanto participado es intrínsecamente dependiente del *Esse per essentiam,* en su misma posición de realidad»[86]. Pero hay que añadir que la participación no anula la causalidad. Como vimos al tratar la cuarta vía tomista, el *actus essendi* debe entenderse como acto metafísico intrínseco y constitutivo de la realidad; en virtud de ese *actus essendi,* la misma resolución formal de las diversas participaciones que encontramos en las cosas es ya fundación y dependencia causal de los entes por participación en el *maximum* o primero que es el *esse per essentiam*. Y ello, volvemos a repetirlo, gracias a la *resolutio* de todas las diversas perfecciones en la perfección del ser. La implicación del *esse* es universal; por ello la fundación y dependencia formal

85. Cfr. los diversos argumentos señalados por Santo Tomás en *C.G.,* II, 16.
86. Cardona, C., *Metafísica..,* cit., p. 117.

de las diversas perfecciones implica virtualmente toda fundación real, en virtud del *esse* intensivo, que es *id quod est formalissimum omnium*.

Que Dios es la causa del ser puede probarse –y de hecho Santo Tomás lo prueba– de múltiples modos. Sin embargo, la prueba teoréticamente última es la que se cumple en función del acto de ser y de la participación; todo *esse* participado es causado inmediatamente por el *Esse* por esencia (cuarta vía). Esta demuestra que únicamente el *Esse ipsum* es causa del ente en cuanto ente, o mejor, que el acto de ser, que hace emerger al ente, es causado por el Ser que es Acto Puro de Ser. Por eso, como dice Tomás de Aquino, el ser, que está en las cosas creadas, no puede entenderse sino como deducido del ser divino, como tampoco el efecto propio puede entenderse sino como procedente de su propia causa[87]. «El ser de las cosas, que actúa su esencia, postula necesariamente un ser que sea en sí y por sí, que no haya empezado a ser, que sea absolutamente todo, que sea el Ser y la Verdad y el Bien y la Belleza y la Unidad, que sea la Identidad perfecta sin composición ni relación a nada que no sea sí mismo, que sea el Ser: el *Ipsum Esse Subsistens;* de cuyo ser participan los entes, de los que se dicen que son, sólo por analogía»[88].

Como corolario de todo lo que estamos viendo, léase este texto de Santo Tomás: «Es necesario afirmar que todo lo que de algún modo es, es por Dios. Porque si algo se encuentra por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien conviene esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego. Ahora bien, se ha demostrado anteriormente, al tratar de la simplicidad divina, que Dios es el ser subsistente, y asimismo se ha probado que el ser subsistente no puede ser más que uno, así como si la blancura fuese subsistente, no podría ser más que una sola, pues se hace múltiple en razón de los sujetos en que se recibe. Es, pues, preciso que todas las cosas, fuera de Dios, no sean su ser, sino que participen del ser, y, por consiguiente, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es soberanamente perfecto»[89].

A probar que Dios es causa del ser de todas las cosas dedica Tomás de Aquino expresamente el capítulo 15 del libro II de la *Summa Contra Gentes (quod Deus sit omnibus causa essendi)*. Los diversos argumentos empleados aquí tienen su fórmula más completa y profunda en lo que acabamos de señalar: «Lo que se predica esencialmente es causa de todo aquello que se predica por participación, como el fuego es causa de todo lo ígneo en cuanto tal. Pues bien, Dios es ente por esencia, porque es el ser mismo, y todo otro ente es por participación; porque el ente que es su ser no puede ser más que uno, como ya hemos demostrado. Luego Dios es causa del ser de todo lo demás».

87. Cfr. *De Pot*. q. 3, a. 5, ad 1.
88. Cardona, C., *Metafísica..,* cit., p. 52.
89. *S.Th*., I, q. 44, a. 1.

c) *Dios es Causa Primera; las causas segundas producen el 'fieri' del efecto y no el 'esse'*

Las causas segundas actúan únicamente en el plano de la causalidad predicamental: intrínseca (materia y forma) y extrínseca (eficiente y final); la causalidad predicamental intrínseca nos remite a la causalidad trascendental, que intrínsecamente hace ver la constitución de un ente como compuesto de esencia y acto de ser; y la causalidad trascendental extrínseca es la *causa totius esse,* la *causa essendi*. La participación trascendental constitutiva tiene su fundamento en la constituyente o causal[90].

Por eso en la producción o causación del *esse* hay que distinguir dos momentos: el primero, predicamental, en el que *esse sequitur formam,* y el segundo, trascendental, en el que el *esse* de todo ente, en cuanto tal, es causado inmediatamente por Dios. El *esse,* acto último del ente y fundamento de su unidad y último principio de su distinción de todo lo demás, no es alcanzado por una causa segunda. Esta alcanza al principio del *esse* de un compuesto, es decir, la forma; y ésta no es el ser.

C. *Naturaleza de la creación*

a) *La produccion del ser es creación de la nada*

El efecto propio de la causalidad de Dios es el ser de todo ente. Tomás de Aquino considera la creación en directa referencia al ser[91]. Hasta tal punto es así que da razón a la famosa proposición 8 del *Liber de Causis,* que señala que lo que es creado es el ser, y todas las demás cosas son informadas. «La creación mira propiamente al ser de la cosa; y por eso se dice en el *De Causis* (prop. 8) que el ser se produce por creación, y las demás cosas, en cambio por información»[92]. Si a Dios se le puede llamar Creador es precisamente porque ha dado el *ser* a la criatura[93]. Pertenece a la *ratio* propia de la creación el producir el ser absolutamente, y no en cuanto es éste o aquél[94]. El ser es, por así decirlo, el punto de contacto entre el Ser por esencia y los entes por participación, puesto que el efecto propio de la causalidad divina creadora es el *esse* de todo ente[95]. El ser es el término ade-

90. Cfr. mi libro, ya citado, *Ser y participación,* pp. 243 ss.

91. Sigo en este punto mi trabajo «Notas sobre creación y cuarta vía», en *Atti del VIII Congreso Tomistico Internazionale*, Roma 1982, pp. 49 ss.

92. *In III Sent.,* d. 11, q. 1, a. 2.

93. «Deus, per hoc quod *dat* esse creaturae, dicitur Creator». *In I Sent.,* d. 9, exp.

94. «Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis». *S.Th.*, I, q. 45, a. 5. Y un poco más adelante: «Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet, esse absolute».

95. «Ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quo inter omnia est magis intimum rebus». *S.Th.,* I, q. 10, a. 5.

cuado de la causalidad divina[96]. «El primer efecto de Dios en las cosas es el mismo ser, pues todos los demás efectos lo presuponen y sobre él se fundan»[97].

Si la *influentiam essendi* es lo particularmente característico de la creación, como el anterior espigueo de textos tomistas ha probado, síguese que la causalidad divina es producción *ex nihilo,* pues exterior al ser no hay propiamente ningún término que lo reciba (el ser no es un contenido, sino acto de todo acto; propiamente el *esse* no tiene una esencia, sino que es la esencia quien tiene el *esse*); ni anterior, porque no hay un término a partir del cual pueda ser fabricado, pues el ser está incluido en todo lo que es. El objeto propio de la creación es el ser; la producción del ser *ex nihilo* se llama creación. «Cuanto más universal es una causa tanto más universal es su efecto (...). Toda causa que hace a algo ser en acto, presupuesto lo que está en potencia a aquel acto, es causa particular respecto de una causa más universal. Esto no compete a Dios, ya que es Causa primera; no necesita, pues, materia para su acción. En consecuencia, es propio suyo producir las cosas en el ser a partir de la nada *(producere res in esse ex nihilo),* a lo que se llama crear»[98].

b) *Esencia, ser y creación*

Como la esencia sin el ser correspondiente no es nada, no sólo el ser sino también ha de decirse creada la esencia: «Dios, a la vez que da el ser, produce aquello que recibe el ser»[99]. «Es decir, tampoco la esencia o *quidditas* preexiste al *esse,* pues sin él esa esencia no es. Sin embargo, no se trata de una especie de doble producción, como si la creación fuese, para la criatura, el resultado de dos acciones divinas, una para el ser y otra para la esencia. No son dos «cosas» creadas que se unan, sino un *esse* (participación, semejanza parcial, del Ser de Dios) que, precisamente por ser *participado,* es recibido en una esencia; es *acto* de una determinada potencia (esencia) que limita ese acto. Esto no significa, sin embargo, que la esencia sea simple negatividad, ya que es acto (positividad metafísica) en el nivel formal»[100]. La esencia de los entes no debe ser entendida como negatividad, ni como privación o límite privativo del ser; la positividad de la esencia debe quedar salvaguardada; ello es así precisamente porque comporta un ejercicio determinado, medido, de la perfección del ser.

Sin embargo, no es inútil la insistencia sobre la primacía del ser sobre la esencia, en orden a una correcta intelección de la metafísica de la creación. Se-

96. «Causa primi gradus est simpliciter universalis: eius enim effectus proprius est esse; una quidquid est, et quaecumque modo est, sub causalitate et ordinatione illius causae proprie continetur». *In IV Metaph.,* lect. 3; cfr. *C.G.,* II, 22; *Quodl.,* 12, q. 5, a. 5.

97. *Comp. Theol.,* I. c. 68; cfr. *C.G.,* III, 66.

98. *Comp. Theol.,* I. c. 69.

99. *De Pot.,* q. 3, a. 1, ad 17.

100. Ocáriz, F., «Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación», en *Divus Thomas* (1974), p. 405.

ñala Tomás de Aquino que precisamente porque a la esencia se le "atribuye" el ser, no sólo hay que decir que es el ser quien es creado, sino también la esencia; sin embargo, la participación recae directamente sobre el ser, pues una criatura sin el ser es nada, a no ser quizá en el entendimiento del Creador, donde no es una criatura, no es algo distinto de la misma esencia creadora[101]. La esencia sin el ser es nada; esto indica que las esencias no pueden ser concebidas sin referencia al ser, que se constituye, por tanto, como el objeto primario de la acción creadora. Cuando se indica que *prima rerum creatarum est esse* no se quiere decir que lo creado sea sólo el ser; lo que se crea es el todo (el ente, compuesto de esencia y ser), pero la creación tiene esencialmente como término de referencia el ser mismo de la cosa creada, y por medio del ser mismo, la cosa (esencia)[102]. «A fuerza de discursos racionales y abstracciones, estamos fuertemente tentados –y en la historia de la filosofía las caídas han sido casi continuas– a concebir las esencias sin respecto al ser como ideas puras (¡y hasta eternas!). Por el contrario, para Sto. Tomás, la esencia no designa algo que pueda ser aferrado independientemente de su referencia al ser que es su acto. Concebir la esencia como una realidad que estaría esperando como desde fuera, a que le sobrevenga la existencia, y por tanto de algún modo como reclamándola de la bondad divina es un error craso»[103]. Eso ha sucedido siempre que se ha considerado a la esencia como el elemento primordial, lo cual, por otra parte, suele acontecer cuando el ser como acto es reducido a *factum*, a existencia.

Paradigma de esa visión esencialista es Leibniz, para quien la realidad, la criatura real, sólo puede ser real si antes ha sido posible. Consideremos brevemente la primacía de la esencia en el racionalismo leibniziano y sus consecuencias en la originación radical de las cosas, por decirlo con el término que Leibniz utiliza.

Para Leibniz, esencia y realidad se identifican, siendo lo real tanto lo existente como lo posible. La respuesta a por qué es el ente y no más bien la nada, es decir, el hecho de que haya entes, y no más bien nada, únicamente puede encontrarse en la esencia o posibilidad: lo que puede existir deviene actual. La perfección no es otra cosa que la cantidad o grado de realidad; y la existencia un complemento. No puede olvidarse que para el racionalismo –heredero directo también en esto de la escolástica tardía– la esencia es el concepto objetivo. Zubiri ha explicado con claridad la determinación de la esencia como concepto objetivo; la esencia equivale a lo que se representa objetivamente en el concepto: «sería una cosa que

101. «Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur non solum esse sed et ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia». *De Potentia,* q. 3, a. 5, ad 2.

102. «Creatio terminat respectum per se ad ipsum esse rei creatae et ad rem per ipsum esse». *De quattuor oppositis,* c. 4.

103. Cardona, C., «Introducción a la *Quaest. Disp. De Malo*», en *Scripta Theologica* VI (1974), pp. 122-123.

a pesar de no tener existencia real tendría una como existencia ideal. Frente a ella, la cosa real sería la realización fáctica de la cosa ideal. Y como capaz de ser convertida en una cosa real, la cosa ideal puede llamarse también 'cosa posible'. La existencia sería algo que se 'añade' a esa cosa previa que es la esencia como cosa ideal; realizar sería conferir existencia a una cosa ideal. El ser fundamental sería la esencia, y en ella habría de apoyarse inexorablemente la existencia. Y como esta esencia es un concepto objetivo de la razón, resulta que el ser fundamental y absoluto es la objetividad racional: es el racionalismo»[104]. Y debe tenerse en cuenta que las esencias eternas son reales, no abstractas, en la *regio idearum*; la existencia posible es la misma esencia; y la existencia de un ser finito no se desarrolla por sí misma a partir de la esencia, sino que Dios se la añade por un acto de creación[105]. Para Leibniz, la realidad de las esencias precede, antes de la acción creadora, la efectividad del mundo actual: todo lo posible es real en la *regio idearum*. Y la existencia, en sí misma considerada, es una *essentiae exigentia*[106]. Principio fundamental de Leibniz es precisamente que *omne possibile exigit existere*, que considera indubitable, puesto que si no existiese en la propia naturaleza de la esencia una *inclinatio ad existendum* no existiría nada[107]. El propio Leibniz ha explanado meridianamente su postura respecto a la exigencia de existencia que tienen los posibles en *De rerum originatione radicali*: «Para explicar con mayor distinción cómo de las verdades eternas, esenciales o metafísicas se originan las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos ante todo advertir que por lo mismo que existe algo y no más bien nada, hay en las cosas posibles, o sea en la misma posibilidad o esencia, una exigencia de existencia o, por decirlo así, una pretensión a existir y, para decirlo perfectamente, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De donde se sigue ciertamente que todos los posibles, es decir, todo lo que expresa una esencia o realidad posible, tienden a la existencia con un derecho que depende de su cantidad de esencia o de realidad, es decir por el grado de perfección que implican; pues la perfección no es nada distinto de la cantidad de esencia»[108]. Se trata de un texto que pone ante los ojos claramente el profundo cambio que la metafísica entera ha sufrido: primacía de la esencia, volati-

104. Zubiri, X., *Sobre la esencia,* Madrid 1962, p. 62.

105. «Nos autem Existentiam intelligimus... aliquid superadditum possibilitati sive Essentiae». Leibniz, G.W., *Opuscules et Fragments inédits*, Paris 1903, p. 376.

106. «Si Existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequere ipsam habere quamdam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, quo rursus quaeri posset, aut haec essentia existat, et cur ista potius quam alia». Leibniz, G.W., *Die Philosophischen Schriften*, Ed. Gerhardt, t. VII, p. 195; Cfr. Ortiz, J.M., *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación,* Pamplona 1988.

107. «Haec propositio: omne possibile exigit existere, probari potest a posteriori, posito aliquid existere; nam, vel omnia existunt, et tunc omne possibile adeo exigit existere, ut etiam existat, vel quaedam non existunt, tunc ratio reddi debet, cur quaedam pro aliis existant. Haec autem aliter reddi non potest quam ex generali essentiae seu possibilitatis ratione, posito possibile exigere sua natura existentiam, et quidem pro ratione possibilitatis seu pro essentiae gradu. Nisi in ipsa Essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret». *Id*., pp. 194-195.

108. *Id*., p. 303.

lización del ser, reducido a la existencia fáctica; la esencia ya no es *potentia essendi*, potencia de ser, sino que se entiende como posibilidad lógica; y sin embargo, Leibniz seguirá considerando a la creación como una producción *ex nihilo*, aunque «presupone» esos posibles o esencias. De lo que se trataría entonces más que de una causalidad trascendental, es de una traslación de las posibilidades por virtud del acto creador de Dios: *quod existere potest* deviene *ens in actu*.

Conviene insistir en que la creación no es una traslación de esencias desde la *regio idearum* a la existencia fáctica de este mundo concreto y experimentable. Cuando Dios da el ser, produce aquello que lo recibe. La esencia también es creada; la creación constituye, por tanto, también a la esencia, que es precisamente una *potentia essendi* la cual –repitámoslo– no es con anterioridad a recibir el ser. En el racionalismo, por el contrario, la *potentia essendi* se identifica, como hemos apuntado, con la posibilidad lógica, y la existencia debe ser entendida como el mero complemento de la posibilidad[109].

c) *Creación activa y creación pasiva*

La creación puede entenderse como la acción de crear realizada por Dios, y el efecto consiguiente a esa acción. En el primer sentido se denomina *creación activa*; *creación pasiva*, en el segundo.

La creación activa o acción de crear es Dios mismo; es decir, no se diferencia de la causa creadora. «El *ser* del poder de Dios es idéntico a este poder. Dios no pasa desde la posibilidad de estar dotado de potencia creadora hasta el acto efectivo de tenerla, ni desde la potencia de causar hasta el acto de estar causando. Ambos pasos o transiciones son enteramente incompatibles con el ser de Dios como Acto Puro. La omnipotencia de Dios es por completo activa: pura o absoluta actividad. De ahí que la acción de crear sea ejercida por Dios sin que en El se dé nada que se distinga, en realidad, de ella»[110]. La acción creadora de Dios es Dios mismo, pues su acción es su ser; no se trata, por tanto, de algo que emanase o fluyese de Dios; en este sentido, debe decirse que la creación es increada. La creación activa es el mismo Ser Subsistente.

La creación, pasivamente tomada, es el efecto resultante: lo creado. Dios da el ser a la criatura, como se veía en el apartado anterior, haciéndola dependiente. Por eso, en la creación, considerada desde lo creado, hay dos temas capitales que deben retenerse siempre: la procedencia completa (*influentiam essendi*) de la criatura respecto del Creador, y la dependencia completa de lo creado respecto de Dios. Si se quiere, con una sola expresión que aúna los dos caracteres señalados: dependencia en el ser. Dios da el ser a la criatura haciéndola depen-

109. Es la definición que se encuentra en WOLFF: «Hinc existentiam definio per complementum possibilitatis». *Ontologia*, n. 174.

110. MILLÁN-PUELLES, A., ob. cit., p. 188.

diente; por eso Dios no es algo adyacente a las cosas, sino íntimamente presente. Pero el ser que tienen las criaturas lo tienen como propio, ya que éste no es pura facticidad, puesto que la creación no puede ser considerada como «un mero *factum* ni un estado de precariedad entitativa; es una situación estable y positiva, como estable y positivo es el *actus essendi* participado, que constituye el fundamento de cada realidad. El 'ser criatura' no proviene de un arrojamiento a la existencia, no se reduce a una mera efectividad directamente resultante de un decreto arbitrario, sino que reside en la estructura más profunda de lo real»[111]. El ser es «propio» del ente, de cada criatura, porque así le ha sido dado por Dios; y al mismo tiempo imposible que se desvincule de su causa trascendental: esa dependencia absoluta y radical es lo más propio de la creación; además, Dios no puede hacer que la criatura no dependa de El[112].

Por eso, Sto. Tomás define en ocasiones la creación como una pura dependencia. Al ser creación de la nada, produciéndose enteramente el ser sin presupuestos previos, la creación se hace sin movimiento (antes de la creación no hay nada que pueda «moverse») y, por tanto, sin sucesión. «La creación no es, pues, un movimiento, sino la misma dependencia del ser creado al principio por el que es constituido»[113].

d) *La relación de creación*

Como hemos visto, la creación no puede considerarse como un movimiento. Señala Tomás de Aquino que en las cosas que se hacen sin movimiento *simul est fieri et factum esse*; por tanto, en la creación *simul aliquid creatur et creatum est*[114]. No hay, además, una transmutación del Creador. Lo único que hay es la *inceptio essendi* y la dependencia o relación que lo que ha recibido el ser posee respecto del que lo ha recibido. Por eso, Santo Tomás definirá en alguna ocasión la creación como *una cierta relación a Dios con novedad de ser*[115].

Tanto la creación considerada activamente como pasivamente comportan una relación; sin embargo, se trata de una relación distinta en cada uno de los dos casos. «La creación se puede tomar activa y pasivamente. Si se toma activamente, designa la acción de Dios, que es su esencia, con relación a la criatura; ésta no es una relación real, sino sólo de razón. Si se toma pasivamente, como la

111. Llano, A., «Actualidad y efectividad», en *Estudios de Metafísica*, 4 (1974), p. 175.
112. Cfr. Santo Tomás, *Quodl.*, VII, a. 10, ad 4.
113. *C.G.*, II, 18.
114. *S.Th.*, I, q. 45, a. 2, ad 3.
115. «Creatio autem... non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam re-latio quaedam ad Deum, cum novitate essendi». *De Potentia*, q. 3, a. 3.

creación... propiamente hablando no es un movimiento, no se puede decir que sea algo en el género de la pasión, sino que está en el género de la relación»[116]. Vayamos por partes.

Todas las cosas son efectos de Dios; Dios es *causa essendi* de las cosas, y éstas dependen totalmente de Él. Por ese origen y dependencia las cosas se dicen relativas a Dios. Es evidente que si una cosa se relaciona con otra, esta última debe decirse relacionada o relativa a la primera; luego Dios también está en relación con las cosas. De Dios, pues, se predica algo en relación a las criaturas[117].

Sabido es que las relaciones pueden ser reales o de razón. Relación real es aquella que se da en las cosas; de razón cuando la referencia (el puro «referirse a» en que consiste la relación) es puesta por la razón. Indagamos ahora de qué modo hay que entender la relación entre las criaturas y el Creador.

En primer lugar, la referencia, «respecto» o relación de Dios a las criaturas. La relación de creación existente entre Dios y las creaturas no puede ser real de ninguna manera, ya que, si se recuerda la doctrina de la relación real, en ella, los dos extremos de la relación, el sujeto y el término, son simultáneos y simultáneamente conocidos; lo cual, aplicado a Dios pondría en Él una obligatoria referencia a las criaturas, es decir, una ordenación a ellas (independientemente del orden que sea: orden según el ser, según la cantidad, la cualidad, la acción o la pasión); si la relación de Dios a las criaturas fuera real, Dios dependería de algún modo de las cosas. La creación, pues, no pone en Dios ninguna relación real hacia las criaturas.

La relación que comporta la creación no puede identificarse con la esencia divina ni ser un accidente añadido a su esencia. No se puede identificar esa relación con la esencia divina porque la creación no es necesaria y además Él mismo no sería un ser necesario. Las relaciones atribuidas a Dios en orden a las criaturas no se identifican con la esencia divina, «porque siendo lo relativo lo que en su ser se encuentra en un cierto comportamiento con otro, como afirma el Filósofo en el Libro de las Categorías, se seguiría razonablemente que la sustancia divina en sí misma se predicaría de otra cosa. Pero aquello cuyo ser mira a otra cosa depende en cierta manera de ella, puesto que no puede ser ni ser entendido sin ella; de donde ocurriría que la sustancia divina dependería de algo extrínseco, y de esta manera no sería por sí misma un ser necesario, como tenemos demostrado. Luego tales relaciones no son reales por parte de Dios»[118].

Tampoco esa relación puede ser un accidente, porque nada hay accidental en Dios. Luego si existe efectivamente una relación de Dios a las cosas, pero no es real, es decir, Dios no se relaciona con las otras cosas en virtud de una relación que existe en Él realmente, «resta por decir que se le atribuyen según nuestro modo de entender solamente, o sea, en cuanto que todas las cosas se refieren

116. *De Potentia*, q. 3, a. 3.
117. Cfr. *C.G.,* II, 11.
118. *C.G.*, II, 12.

a Él; pues nuestro entendimiento, al entender la relación que tiene una cosa con otra, coentiende la relación que tiene ésta con aquélla, aunque en realidad a veces no haya tal relación»[119].

La relación entre Dios y las criaturas es, en Dios, de razón. Tomás de Aquino lo explica señalando que Dios se compara a las criaturas como lo cognoscible a la ciencia: no hay relación real en lo cognoscible, sino sólo en nuestra ciencia. «Aunque lo cognoscible se diga con relación a la ciencia, sin embargo, no hay relación real en lo cognoscible, sino solamente en la ciencia; de ahí que el Filósofo diga, en el libro V de la Metafísica, que lo cognoscible tiene significación relativa, pero no porque él se relacione, sino porque algo se refiere a él»[120].

En cambio, en la criatura la relación a Dios es real; es relación entre el participante y lo participado en los términos que comporta la participación trascendental; es relación de origen, de presencia fundante del Ser en el ser del ente, lo cual implica la total dependencia de la criatura respecto (relación) a Dios. Dicha relación es real, como real es lo adquirido por la criatura en la creación, como lo es el efecto con referencia a su causa; «y es absolutamente radical, en cuanto que proviene de la causa de su ser... Por otra parte, esa relación es directa e inmediata a Dios en cuanto dar el ser es privilegio divino»[121].

Esa relación es accidental (toda relación es un accidente)[122]. Pero accidente no quiere decir poco importante; más todavía, es completamente necesario y nunca podrá dejar de darse. «El carácter accidental de esta relación no quita nada a su radical necesidad. Ni siquiera la omnipotencia divina podría –una vez creado el existente– privarlo de esa relación. Pero al hacernos libres, dueños de nuestros actos, capaces de participar nuestro ser sustancial a los accidentes nosotros mismos podemos privarnos de esa relación en nuestras obras, en nuestro dinamismo, y perder así la semejanza perfecta y terminal con nuestra causa formal ejemplar»[123].

e) *La libertad de Dios al crear*

Dios crea el mundo libremente, no por necesidad. Que Dios ha producido sus efectos libremente, que la creación es fruto no de una necesidad natural, sino de la libertad divina, es una idea que Tomás de Aquino remacha frecuentemen-

119. *C.G.*, II, 13 y 14.

120. *Id.*, 12.

121. Cardona, C., «La ordenación de la criatura a Dios como fundamento de la moral», en *Scripta Theologica* XI (1979), fasc. 2, p. 805. Cfr. este espléndido trabajo para la metafísica de la relación en general y su aplicación a la relación de creación, recogido como capítulo II de su obra *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987.

122. La noción de relación trascendental, frecuentemente empleada por la Escolástica post-tomista para explicar la relación de las criaturas a Dios, no se encuentra en Santo Tomás, y es fuente de frecuentes equívocos. Cfr., para este tema, el artículo señalado en la nota anterior.

123. *Id.*, p. 821.

te, produciendo la impresión de que no sabe cómo inculcarla. Dios no puede obrar por necesidad porque al contener en sí toda la perfección del ser, lo único que le haría obrar de ese modo sería el producir un ser ilimitado e infinito, lo cual es imposible[124]. Lo creado no puede ser nunca infinito, por el hecho de ser creado[125] y, como vimos al hablar del Absoluto como *causa sui,* tampoco es posible una autoproducción de Dios mismo.

Además, como se señaló en un tema anterior, la acción divina en cuanto creadora es su misma voluntad respecto al mundo; esa voluntad es libre: Dios no quiere sus efectos necesariamente, sino libremente, pues la bondad de las criaturas nada añade a la bondad infinita de Dios.

La potencia activa infinita de Dios no tiene por qué adecuarse necesariamente a un efecto finito[126]. La libertad divina en la creación debe quedar absolutamente salvaguardada. Y se refiere tanto al ejercicio de la creación (podría haber creado o no haberlo hecho) cuanto a la especificación o elección (podría haber creado este mundo u otro cualquiera). Como se ha señalado con justeza, «la creación del mundo o bien es *libre* o no es en absoluto»[127]. A esa libertad absoluta en su ejercicio y elección no se oponen ni la omnipotencia ni la bondad divinas. «La omnipotencia es ciertamente un poder de creación. Pero no es menos cierto que también es un poder de no creación. El sí y el no en este asunto son correlativos... A la esencia de la potencia divina pertenece no sólo el poder hacer sino también el poder no hacer. Con mayor razón pertenece a la omnipotencia de Dios. La libertad se extiende a los dos momentos de la alternativa. La creación activamente considerada no debe entenderse en el sentido de que Dios tendría que crear necesariamente el mundo; ha de concebirse igualmente como el poder de no crearlo. Dios goza de libertad para crear y no crear»[128]. Cuando el panteísmo, por ejemplo, de Spinoza o el de Hegel, hablan de creación necesaria, propiamente hablando no consideran la creación (porque las creaturas son Dios mismo o un aspecto parcial de Dios), o no admiten la libertad en Dios (porque todo se deriva necesariamente del Absoluto): Dios estaría obligado a crear. Para Spinoza, la libertad estriba en la ausencia de coacción externa y por eso señalará que solamente Dios es libre; actuaría libremente porque obra por necesidad de su naturaleza sin que nada exterior a él le obligue[129]. Exteriormente, no; pero in-

124. Cfr. *C.G.*, II , 23; *De Potentia*, q. 3, a. 15; *S. Th.*, I, q. 19, a. 4.

125. «Un 'infinito creado' sería, en tanto que infinito de una manera absoluta, Dios mismo en su absoluta infinitud, pero, en cuanto creado no podría ser Dios, ni, por ende, infinito de una manera absoluta». Millán-Puelles, A., ob. cit., p. 189.

126. Cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 16, en donde Tomás de Aquino proporciona una explicación sobre la libertad divina en la creación con base en la específica causalidad de cada una de las causas; cfr. el comentario de Ocáriz, F., art. cit., pp. 423-424.

127. Manser, G.M., *La esencia del tomismo,* Madrid 1947, p. 65.

128. González Álvarez, A., ob. cit., p. 483.

129. Spinoza, B., *Ethica*, I, 18: «Solamente Dios obra por libertad de naturaleza, no obligado por nadie».

teriormente, el Absoluto spinoziano crea necesariamente de su propia naturaleza[130]; la creación sería absolutamente necesaria. El hecho de que no haya obligación exterior no lleva consigo en el spinozismo ausencia de necesidad; por ello, no hay propiamente creación en Spinoza (como en todo panteísmo); se trata, en todo caso, de una emanación necesaria.

Si la creación no fuera libre, propiamente no podría ser; por eso, ante la pregunta leibniziana de por qué el ser y no más bien la nada, se ha señalado justamente que esa pregunta «muestra su penuria metódica. En atención a la reserva originaria, la opción entre ser y nada carece de sentido. Con ello se indica la perfecta libertad de la opción causal: Dios es libre de crear en cuanto crea»[131].

Dios es libre de crear o no crear, y libre de crear este mundo u otro mejor o peor, puesto que no necesita de nada para crear (excepto su infinita potencia activa, que es «inmejorable»). Aunque Leibniz afirme que Dios es libre al crear (como señala en su *De rerum originatione radicali*) no salva la absoluta libertad de Dios en la creación, pues según él Dios deberá escoger lo mejor: éste es el mejor de los mundos posibles. Esto en una metafísica del ser no tiene sentido alguno, pues Dios no está sometido de ningún modo a las cosas que crea. Que Dios pueda crear algo en manera alguna equivale a que algo puede ser creado por Dios; si fuera así, o existe una potencia eterna de la creatura o no podría crear nada[132]. El optimismo metafísico de Leibniz sobre el decreto divino del mejor de los mundos posibles es una limitación de la libertad de elección en la creación por parte de Dios. Dios no se obliga a moverse por lo mejor, sino que crea lo que quiere y porque quiere.

Veamos la posición leibniziana algo más detenidamente, pues su estudio y confrontación con la doctrina tomista permitirá aclarar el tema de la libertad del Absoluto al crear[133]. Leibniz escribe en la *Monadología*: «En Dios hay el poder, que es el origen de todo; después el conocimiento, que contiene el pormenor de las ideas, y por último la voluntad, que lleva a cabo los cambios o producciones según el principio de lo mejor». El filósofo de Hannover pretende con ello que las existencias actuales, por proceder de la voluntad divina, son determinaciones producto del designio creador del Absoluto que tiene como fundamento el principio de lo mejor, pero determinaciones no contrarias con una finalidad voluntaria[134]. Según Leibniz, el poder y la voluntad absolutos no entrarían en contradicción por el hecho de que Dios crea determinadamente siguiendo el principio de lo mejor.

130. *Id*., 16, corol.: «Deus enim solus ex suae naturae necessitate agit». Y en la misma proposición: «Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent».

131. Polo, L., *El ser*, Pamplona 1966, p. 79.

132. Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 2, a. 10, ad 2.

133. En lo que sigue, me atengo a mi trabajo, «Lo meramente posible», en *Anuario Filosófico* 27, 2 (1994), pp. 345-364.

134. Cfr. a este respecto, Moreau, J., *L'Univers leibnizien*, Paris 1965, pp. 230 ss.

Para Leibniz, Dios *puede* todo y sólo *quiere* lo mejor; es preciso distinguir entre la voluntad y el poder divinos *(Distinguendum enim inter ea, quae Deus potest et quae vult: potest omnia, vult optima)*[135]. Por eso señalará enérgicamente contra Clarke que del hecho de que Dios elija lo mejor de todo, no puede extraerse la condición de que lo que no elige no sea posible, puesto que se trata en ese caso de una patente confusión: se entremezclan sin fundamento la potencia divina y su voluntad; se mezclan también las esencias y las existencias y la necesidad metafísica con la necesidad moral.

Dicha confusión se deshace –según Leibniz– advirtiendo que lo necesario lo es por su esencia, y lo contingente existente es precisamente existente por el principio de lo mejor, que es una razón suficiente de las cosas[136]. No existiría arbitrariedad en la voluntad absoluta, puesto que tampoco el Ser Necesario hace nada sin razón, y su elección está dirigida por el principio de lo mejor. Una visión conclusiva del tema en Leibniz estaría en este texto: «Se ve al mismo tiempo y claramente cómo el autor del mundo es libre, por más que lo haga todo con determinación, porque obra conforme a un principio de sabiduría o de perfección. Porque efectivamente la indiferencia nace de la ignorancia, y cuanto más sabio se es, tanto más uno se resuelve y determina por más alto grado de perfección»[137]. Según Leibniz, cuando no se podría decir que el Absoluto es libre sería cuando se afirmara que Dios hubiera podido proporcionar su decreto sobre un mundo posible que no fuera el mejor de los posibles, porque entonces habría obrado sin razón. La libertad no estribaría en la indeterminación de la elección, sino más bien en la plena determinación racional[138]. El Absoluto únicamente podría haber elegido el mejor de los mundos posibles, lo cual lleva consigo, según Leibniz, una necesidad no metafísica, sino moral.

Recuérdese que, para el filósofo de Hannover, la necesidad moral es aquella mediante la cual un ser sabio elige lo mejor. Esa elección, por tanto, no sería sin razón, pero se trataría de una razón consiguiente a la voluntad de lo mejor; como dice Ortega, «lo contingente es consecuencia 'necesaria de la bondad divina'. Su necesidad, según Leibniz, es, pues, una 'necesidad contingente' o moral. No hará falta subrayar hasta qué punto es problemático tan paradójico concepto»[139]. En ese intento de no reducir la existencia a necesidad, Leibniz hablará también, como es sabido, de que la razón determinante de la elección es una razón que inclina sin necesitar[140]. Pero la posibilidad esencial y la posibilidad existencial son distintas; con palabras de Gilson, es preciso afirmar que «la posibilidad esencial no es ra-

135. G., *Math. Schr.*, III, p. 574.
136. G. VII, p. 390.
137. *De rerum originatione radicali*, G. VII, p. 304.
138. Moreau, J., «Introduction a la métaphysique leibnizienne», en *Studia Leibnitiana*, VI, (1974), pp. 248-261.
139. Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, en *Obras completas*, t. VIII, Madrid 1965, p. 349.
140. Cfr., entre otros lugares, *Discurso de Metafísica*, 13.

zón suficiente de la posibilidad existencial, y, puesto que su esencia es lo que un ente va a llegar a ser, si existe, la existencia misma entra necesariamente en el cálculo de su posibilidad esencial. Y así, Julio César no cruza el Rubicón porque ello esté eternamente incluido en su esencia; ello está incluido en su esencia, porque su esencia es la de un hombre que cruza el Rubicón»[141].

Una palabra sobre la composibilidad. Como se ha dicho ajustadamente, la *struggle for life* de los seres reales de este mundo tiene una previa consideración en la lucha por la existencia en el *topos* o país de los posibles. Según Leibniz, únicamente llegan a la existencia los posibles que son composibles. Es decir, habiendo una infinidad de mundos posibles, y sólo pudiendo existir uno, tiene que haber una razón suficiente para la elección que Dios realiza al crear, una razón que haga que el Absoluto opte por un mundo en vez de por otro[142].

El mundo elegido es el posible composible óptimo. El criterio de la composibilidad se añade al Absoluto Existentificador y a la posibilidad en orden al traslado de las esencias a las existencias. El combate de los posibles por la existencia, o la mecánica metafísica de la creación, tiene un solo ganador, que es el que el Absoluto *se obliga* a elegir para crearlo. Leibniz consideraba que la distinción entre posibilidad y composibilidad era imprescindible para no incurrir en el necesitarismo spinozista; esa distinción y la elección serían indispensables para la contingencia de lo actual. «Por el contrario es claro que es perfectamente inútil –ha señalado Mathieu[143]– puesto que el idéntico principio por el que Leibniz cree que si Dios pudiese hacer existir todo el posible, lo haría existir necesariamente, impone también creer que, por la misma necesaria bondad, si Dios se encuentra en el deber de elegir, su elección no es libre, sino necesitada: necesidad de elegir el mejor de los mundos posibles». La composibilidad crea más problemas de los que resuelve. Si el mundo actual, que está completamente determinado en el entendimiento absoluto, es un simple traslado a lo real actual –éste no contiene más que aquél–, eso, en el fondo, no es un paso de lo posible a lo actual, sino de lo virtual a lo actual. La inaceptabilidad de la teoría de la incomposibilidad de los posibles –tiene razón Mathieu– «deriva de haber tomado el concepto de posible en el lugar que debería haber ocupado el concepto de virtual»[144]. La teoría de la incomposibilidad de los posibles no puede ser una explicación aquilatada de la contingencia de lo actual. Ciertamente, la omnipotencia creadora posee una virtualidad infinita, pero no es correcto plasmar esa infinita virtualidad en una infinidad

141. GILSON, É., *El ser y los filósofos*, Pamplona, 1979, p. 271.

142. Cfr. *Monadología*, n.º 53 y 54; G. VII, pp. 515-516. Cfr., con carácter general, para todo ese tema, GONZÁLEZ, Á.L., «Presupuestos metafísicos del Absoluto Creador en Leibniz», en *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, 2.ª ed., Pamplona 2004, pp. 17-41.

143. Cfr. «L'equivoco dell'incompossibilità e il problema del virtuale», en *Atti dell'Accademia dele Scienze di Torino,* vol. 84, 1949-50, p. 219.

144. *Id*., p. 224.

de mundos posibles completamente determinados desde toda la eternidad[145]. La verdadera virtualidad creadora no está determinada; es ella la que determina.

A mi parecer, no es suficiente con señalar que el Absoluto elige un mundo determinado, precisamente porque es el que está más repleto de esencialidad y el más conveniente con la armonía universal[146]; no basta con señalar que las verdades eternas, esencias o posibles, que tienen su sede en el entendimiento divino, no son creadas por Dios, es decir, son independientes de la voluntad divina (contra Descartes), puesto que ellas son expresión de la necesidad por la que Dios existe, pero no son necesarias con la necesidad absoluta con la que el Absoluto existe. No es suficiente, porque siempre podemos seguir preguntando: ¿por qué elige crear ese mundo determinado? A lo cual, el filósofo de Hannover, como hemos visto, respondería que lo que Dios quiere es elegir lo más perfecto. Pero ¿por qué quiere elegir lo más perfecto? A esta pregunta, como vimos al tratar de la voluntad divina, Leibniz no puede dar ya ninguna razón fuera de ésta: *quia voluit*.

No hay razones para explicar por qué en último término Dios tiene que elegir lo más perfecto: hay simplemente que reconocer que el primer acto de la voluntad divina es elegir lo más perfecto *(Deus cur perfectissimum eligat nulla potest reddi ratio, quam quia vult, seu quia haec est prima voluntas divina perfectissima eligere)*[147]. Que Dios quiera elegir lo más perfecto es el principio fundamental sobre las existencias; y se trata además de un principio indemostrable, la primera de todas las proposiciones de hecho, es decir, el origen de toda existencia contingente. Decir que el Absoluto es libre y decir que esa proposición (*Deus vult eligere perfectissimum*) es un principio indemostrable es afirmar lo mismo; hay una completa identificación entre la libertad del Absoluto y la indemostrabilidad del primer principio sobre las existencias: *Principium circa Existentias est propositio haec: Deus vult eligere perfectissimum. Haec propositio demonstrari non potest; est omnium propositionum facti prima, seu origo omnis existentiae contingentis. Idem omnino est dicere Deum esse liberum, et dicere hanc propositionem esse principium indemonstrabile. Nam si ratio reddi posset huius primi divini decreti, eo ipso Deus hoc non libere decrevisset*[148]. Como por extenso ha demostrado Ortiz[149], en Leibniz la exigencia de existir del mejor composible es la voluntad creadora, o dicho de otro modo, el mecanismo metafísico de originación de las cosas constituye la misma voluntad del Absoluto.

Ciertamente, no puede darse razón de la voluntad divina al crear; la creación del mundo es absolutamente libre. Pero tampoco puede limitarse la libertad de

145. Cfr. *id*., p. 228.

146. Cfr. Wren, Th.E., «Leibniz's Theory of essences. Some problems concerning their ontological status and their relation to God and the universal harmony», en *Studia Leibnitiana*, IV, 1972, pp. 181-195.

147. Grua, G., *Textes inédits*, I, p. 301.

148. *Ibid*.

149. Cfr. *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación,* Pamplona 1988, pp. 194-223.

Dios al crear señalando que la bondad y sabiduría divinas exigen que el mundo creado sea el mejor de los posibles. En esa consideración de la libertad divina en la creación se encuentra una limitación de la voluntad libre del Absoluto. La absoluta libertad de Dios al crear alcanza no sólo al ejercicio sino también a la especificación. Dios podría haber creado otro mundo distinto de éste, más perfecto o imperfecto que el actualmente existente.

Como a este respecto recuerda Millán-Puelles, «lo posible nunca existente no pone un límite al poder divino. Su inexistencia no significa una impotencia, sino tan sólo un no-querer-que-exista. Ni todo lo posible llega a ser, ni todo lo que no llega a ser es imposible. Ambas cosas tienen la clave de su explicación –su *ratio essendi*, a la vez que su *ratio cognoscendi*– en el ser de una omnisciente omnipotencia que es asimismo una absoluta libertad»[150]. Y citando un famoso texto[151] en el que precisamente Tomás de Aquino se pregunta si Dios puede hacer lo que no hace (es decir, se trata de posibles nunca existentes), explaya nítidamente cómo el saber absoluto no pone límite a la omnipotencia y a la voluntad. Por una parte, el actual orden de cosas no procede del Absoluto con una necesidad tal que no pudieran provenir otros órdenes de cosas. Y por otra, aunque ciertamente la omnipotencia y el saber absoluto coinciden (nada hay en el orden de la omnipotencia que no esté en el orden de la sabiduría infinita, dice Santo Tomás en el lugar citado), puesto que el saber absoluto incluye todas las posibilidades de la voluntad absoluta, sin embargo, el orden impuesto a las cosas por el saber absoluto no se adecua al saber absoluto de forma tal que queda limitado, de forma exclusiva, al actual orden de cosas.

Hay un optimismo mayor que el leibniziano, el que señala que el Absoluto puede hacer cosas mejores de las que hace, puesto que no necesita de nada crear fuera de su infinita potencia activa; como ya se indicó, la libertad del Absoluto al crear se da tanto en cuanto al ejercicio como respecto a la especificación. Por eso se puede afirmar es libre de crear en cuanto crea, o dicho de otro modo el Origen y su libertad es previo, radicalmente previo, a todo. La omnipotencia creadora, absolutamente sabia, no está determinada por nada: es ella la que determina[152].

f) *Crear es propio y exclusivo de Dios*

La creación es una acción divina intransferible e incomunicable. Ninguna creatura puede crear ni por propia virtud ni siquiera como instrumento de Dios. De entre los numerosos argumentos que explana Santo Tomás, citamos éste: «Los efectos guardan proporción con sus causas, de manera que los efectos actuales los

150. Millán-Puelles, A., *Teoría del objeto puro*, Madrid, 1990, p. 557.
151. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 5.
152. Cfr. mi estudio *La elección infalible de lo mejor. ¿Elección o determinismo?*, en Actas del Congreso de la Sociedad Española Leibniz, Granada 2007.

podamos atribuir a causas actuales, y los efectos en potencia a causas en potencia, y del mismo modo los efectos particulares a causas particulares, y los universales a universales. Pero el ser es el primer causado, como consta por razón de su universalidad. Luego la causa propia del ser es el agente primero y universal, que es Dios. Los demás agentes no son causa del ser total, sino causas de un ser determinado, como de ser hombre o de ser blanco. De manera que el ser total es causado por creación, lo cual no presupone nada, porque no puede preexistir nada que esté fuera del ser total, mientras que por las demás clases de acciones se hace tal o cual ser, porque de un ser preexistente se hace este o el otro ser. Luego la creación es una acción propia de Dios»[153]. Hay que tener en cuenta que la creación exige una potencia infinita, pues de lo que se trata es de la causación del ser en cuanto tal, lo cual supone ser o tener poder para ser causa de todo lo que puede ser. Unicamente Dios puede crear porque sólo Él puede dar el ser.

g) *¿Temporalidad o eternidad de la creación?*

No es lo mismo un mundo creado que un mundo con inicio en el tiempo; aunque por fe sepamos que no ha sido así, podría haber existido un mundo creado *ab aeterno*. El hecho del comienzo temporal del mundo es conocido sólo por la Revelación; desde el punto de vista de la sola razón no hay demostración concluyente para probar que el mundo tuvo un comienzo o que es eterno; pero en cualquiera de los dos casos se puede probar que el mundo es creado. Aunque el mundo hubiese existido *ab aeterno*, eso no quiere decir que es increado. Santo Tomás en este punto es contundente: no es necesario que hayan existido eternamente cosas creadas; luego no es imposible que el mundo tuviese comienzo. Las razones que, partiendo de Dios, o de las creaturas, o de la misma acción productiva, aducen los que quieren probar la eternidad del mundo no son concluyentes, como tampoco lo son los argumentos con los que algunos se empeñan en demostrar que el mundo no es eterno. Racionalmente, es indemostrable tanto la eternidad como el comienzo temporal del mundo. Por fe sabemos que el mundo tuvo un comienzo e incluso podemos aportar argumentos de conveniencia que ayuden a entender lo que por fe creemos; sin embargo, racionalmente es indemostrable[154].

Nota sobre creación y evolución

A la doctrina metafísica de la creación no le afecta cualquier doctrina científico-experimental que explique o pretenda explicar el modo físico o biológico del origen del universo o el origen de la vida. Es un prejuicio bastante extendido el plantear el problema de la creación y la evolución como doctrinas contrapuestas

153. *C.G.*, II, 21. Cfr. *S.Th.*, I, q. 45, a. 5.

154. Cfr. para todo este tema, los cap. 31-38 de *C.G.*, II; González Álvarez, A., ob. cit., pp. 486-490.

radicalmente, de modo tal que si se admite una no puede admitirse la otra. Ese falso dilema únicamente puede estar apoyado en el abuso de una de las dos vertientes de la alternativa: abuso de la ciencia experimental (que trascienda el dato científico observable y analizado) o abuso de la metafísica (que viviese de espaldas o despreciase las realidades físicas). La creación del ser por parte de Dios no excluye una evolución posterior; excluye, en cambio, el evolucionismo universal, es decir, aquel que incluyese al propio Dios (p. ej.: el panteísmo evolutivo, doctrina por lo demás no científica sino filosófica) y el alma humana, o la doctrina, que también sería filosófica, del origen de todo por evolución desde la nada absoluta (el no-ser absoluto no puede crear ni evolucionar). La creación, como tal, no puede ser un proceso evolutivo; en todo caso, la evolución vendrá después. Hemos visto precisamente que la creación no es un movimiento; éste, el cambio en cualquiera de sus tipos (la evolución es un tipo de cambio), viene después. Como acto del Creador, la creación de las cosas de la nada es instantánea, y como ya fue señalado, no es un cambio, aunque nuestra imaginación se la figura primero como no existente y después como existente; no es así, precisamente porque es una novedad absoluta que lleva consigo un absoluto comienzo, sin cambio alguno. ¿De qué cambiaría, si ni siquiera se puede hablar de un antes? No comportando ningún movimiento, ningún proceso, la creación no es procesual o evolutiva por lo que respecta al hecho de que Dios sacase las cosas de la nada (que es a lo que se llama crear). El evolucionismo científico, en cualquiera de sus modalidades, implica la creación. Esta, como hemos señalado, indica además la precisa situación metafísica del ser participado. Y hay que volver a reiterar lo señalado en el epígrafe anterior: para la creación es indiferente tanto la eternidad como su comienzo en el tiempo; la creación, si hubiese sido eterna, sería igualmente creación.

Por ello, en cualquier caso, el *esse* de todos y cada uno de los individuos de todas las especies es dado inmediatamente por Dios; el ser de cada cosa no puede entenderse sino como procedente del *Esse* divino, en lo que propiamente consiste la creación, como hemos señalado. Y en el hombre, cada nacimiento implica la creación de su alma; adviértase que eso no quiere decir que el nacimiento de todo viviente requiera una intervención inmediata de Dios como en la creación de cada alma humana; la producción (y conservación) del ser de todos los entes es acción propia de Dios como causa primera y universal, pero la fuente del ser de todo lo finito deja subsistir a la causalidad de las causas segundas, como veremos; éstas son causas particulares que no producen el ser, sino que únicamente dan cuenta del *fieri* (del hacerse), explican el que tales entes se causen. Con el ejemplo de Tomás de Aquino: este padre no es causa del ser de este hijo, sino sólo causa de que el hijo se engendre en cuanto esta materia adquiere esta forma[155]. La generación no es dar el ser, sino adquirir un nuevo ser (*via ad esse*). En el caso del hombre, éste no puede producir un alma espiritual a partir de la materia; lo que hace la genera-

155. Cfr. *S.Th.*, I, q. 104, a. 1.

ción es poner las condiciones para que esa materia sea determinada por tal alma (creada por Dios); y, precisamente, como el hacerse es la unión de cuerpo y alma, es realmente engendrado por sus padres. Esto mismo vale para todas las otras especies de cosas naturales, si bien en los entes simplemente corpóreos, la forma sustancial es educida de la materia preexistente. En consecuencia, el hombre no puede provenir por evolución, ya que su alma o forma sustancial es espiritual, y por tanto independiente de la materia. «En la perspectiva filosófica se da a veces el caso de considerar que lo único decisivo es dejar a salvo la índole espiritual del alma humana y su creación por Dios. Este 'ingenioso' expediente es una forma de pereza mental. El aspecto somatológico de la cuestión no puede resultar indiferente cuando se admite la unidad sustancial del alma y el cuerpo humanos. El tipo de cuerpo compatible no es 'cualquiera', sino alguno que lo permita. Este tipo de cuerpo ha de tener una diferencia esencial respecto del de los otros animales. No se trata, en el caso de la antropología filosófica, de otra cosa que de advertir la necesidad de esa diferencia, incompatible con el determinismo de los instintos en la conducta y con la especialización congénita de los animales irracionales»[156].

La creación, se decía al principio de este epígrafe, no excluye una evolución posterior, y la posibilidad de que unos seres procedan de otros. El hecho de que, en líneas generales, las doctrinas evolucionistas actualmente traspasen las exigencias del método científico-positivo y algunas señalen que el origen de la vida se explica exclusivamente por la evolución de la materia y de las energías físico-químicas, con una programación molecular procedente del azar, etc., no debe llevar a un rechazo del evolucionismo como doctrina científica. Lo que es rechazable son esas consecuencias filosóficas proporcionadas por científicos que no se atienen a las exigencias del método científico-positivo. El evolucionismo científico puede ser verdadero si demuestra objetivamente lo que afirma (es decir, lo cierto como cierto, lo dudoso como dudoso y lo hipotético como hipotético) respecto de la cosmogénesis y de la biogénesis. Una extrapolación de la certeza científico-positiva es una metábasis impropia de la ciencia, que *eo ipso* la convierte en filosofía, cuando no en ideología. Cualquiera de las doctrinas (pasadas, presentes o futuras) sobre la cosmogénesis y la biogénesis no se oponen al creacionismo. Y un filósofo que demuestra la creación no debe sentir temor a que una determinada teoría científica «demuestre» la imposibilidad de la creación; éste no debe considerarlas con prevención, o incluso, imitando el proceder de los científicos evolucionistas que traspasan la ciencia y hacen *filosofía* evolucionista, rechazar los descubrimientos verdaderamente científicos y demostrados que las ciencias positivas proporcionan a las diversas modalidades de la evolución del cosmos y la evolución biológica[157].

156. Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, cit., p. 291.

157. Cfr. para el tema del evolucionismo y el creacionismo, la voz «Evolución» del *Léxico filosófico* de Millán-Puelles, ya citado; también tiene indicaciones muy útiles Tresmontant, C., *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios,* Barcelona 1969, y especialmente el libro de Arti-

5. La conservación

La conservación es la continua dependencia que las cosas creadas tienen respecto al creador. Es decir, la presencia del Ser en el ser del ente no es transeúnte sino permanente: ninguna criatura puede mantener su ser, perdurar en el ser, si la causa creadora no mantiene su actuación, ya que depende de ella en su ser y en su obrar, es decir, son efectos suyos, y suprimida la causa, desaparece el efecto. La presencia de la causa creadora en lo creado se realiza, como señala Santo Tomás, no sólo cuando las cosas comienzan a ser, sino también cuando son conservadas en el ser: «Dios es *per se* causa directamente del mismo ser, como comunicando el ser a todas las cosas, al igual que el sol comunica la luz al aire y a lo demás que es iluminado por él. Y lo mismo que para la conservación de la luz en el aire se requiere que perdure la iluminación del sol, así para que las cosas sean conservadas en su ser, es preciso que Dios conceda el ser incesantemente (*Deus esse incessanter tribuat rebus*), y en consecuencia todas las cosas no sólo cuando comienzan a ser, sino también en cuanto son conservadas en el ser, se comparan a Dios como lo hecho al que lo hace... Es necesario que Dios esté presente en todas las cosas en cuanto tienen ser. El ser es lo que más íntimamente está presente en todo; luego es preciso que Dios esté en todas las cosas»[158].

Si cesara esta presencia creadora de Dios, el ente decaería en la nada (cesaría su *esse*), del mismo modo que cesa el *fieri* de un ente cuando cesa la acción de la causa predicamental. Con los ejemplos que propone Santo Tomás, si cesa la acción de construir un edificio, cesa la construcción del edificio; cuando la luz que produce la iluminación del aire desaparece, desaparece la iluminación misma. Igualmente, «de tal modo depende de Dios, efectivamente, el ser de todas las criaturas, que ni por un instante podrían subsistir, sino que volverían a la nada, si no fueran conservadas en el ser por la acción de la virtud divina»[159]. Toda criatura es respecto a Dios como el aire respecto al sol que le ilumina; lo mismo que el sol es lúcido por naturaleza y el aire únicamente se hace luminoso participando la luz del sol, igualmente Dios es ser por esencia y toda criatura es por participación. «Nunca el ser puede entrar a formar parte de lo que la cosa es, y por tanto, si Dios no comunicase «continuamente» el *esse*, como la esencia no se lo puede *apropiar*, el ente decaería a la nada. Y, con esto, nos encontramos con el significado preciso de esa *nada*, diverso de la mera negación lógica: aquello que *sería* la criatura antes y fuera del acto creador de Dios. Esta *nada* atestigua la infinita indigencia de la cria-

gas, M., *Las fronteras del evolucionismo*, Madrid 1985. Cfr. también Falgueras, I., «Breve examen científico y filosófico de la evolución», en *Espíritu* (1988), pp. 111-118.

158. *Comp. Theol.*, I, c. 130.

159. *S.Th.*, I, q. 104, a. 1.

tura frente a Dios, y la infinita potencia de Dios que alcanza y supera aquella indigencia»[160].

Dios no produce la conservación de las cosas mediante una nueva acción, distinta de la acción creadora, sino por la misma acción por la que produce el ser: «es preciso que la causa de una cosa sea la misma que la de su conservación, pues la conservación no es más que la continuación del mismo ser»[161]. La conservación es la continuación o prolongación de la misma acción creadora por la que se da el ser a las cosas[162].

Nunca se insistirá suficientemente en que creación y conservación son la misma acción; por ello el mismo término de «continuidad» (de la creación) expresa malamente lo que se quiere indicar, pues en rigor se produce continuidad cuando se da una sucesión continua, y la creación y la conservación constituyen la misma e indivisible acción divina de dar el ser y permanecer dándolo. Por así decirlo, la conservación, más que una creación continuada, es la continuación o prolongación de la creación.

Es relevante señalar que Santo Tomás no empleó la expresión «creación continuada» para referirse a la conservación. Habla de continuación de la acción, del acto, y no de *creatio continua*. La conservación o continuación de la creación no significa una reiteración de la creación, una continua recreación. En este último sentido lo entendió el racionalismo cartesiano. Todos los autores racionalistas hablaron de la necesidad de una *creación continuada*[163], si bien el sentido en que lo emplean difiere profundamente de la realidad que Tomás de Aquino quería expresar cuando hablaba de conservación, ya que los elementos metafísicos que subyacen en la explicación de lo que es la creación y la conservación han cambiado radicalmente, aunque haya semejanzas de terminología. Según Descartes, la conservación, que incluso se constituye como un argumento para probar la existencia de Dios[164], debe ser una constante y perpetua recreación, por cuanto el tiempo es discontinuo. «Es un hecho perfectamente claro y evidente para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo, que para ser conservada en cada mo-

160. Ocáriz, F., art. cit., pp. 408-409.

161. *C.G.*, III, 65.

162. «Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse». *S.Th.*, I, q. 104, a. 1, ad 4. Cfr. también *De Pot.*, q. 5, a. 1, ad 2.

163. Cfr. Spinoza, B., *Ethica* I, XXIV, corol.; Malebranche, N., *Entretiens métaphysiques*, VII, 7; Leibniz, G.W., *Discurso de Metafísica*, 14: «Las sustancias creadas dependen de Dios, que las conserva e incluso las produce continuamente por una especie de emanación, a la manera como nosotros producimos nuestros pensamientos».

164. Señala Descartes que nada puede oscurecer la evidencia de la existencia de Dios, si tenemos en cuenta que del hecho de que seamos ahora no se sigue necesariamente que seamos un instante después, a no ser que la causa que nos ha creado nos siga produciendo: «Nihilque huius demonstrationis evidentiam potest observare, modo attendamus ad temporis sive rerum durationis naturam; quae talis est, ut eius partes a se mutuo non pendeant, nec unquam simul existant; atque ideo ex hoc quod iam simus, non sequitur nos in tempore proxime sequenti etiam futuros, nisi aliqua causa, nempe eadem illa, quae nos primum produxit, continuo veluti reproducat, hoc est conservet». *Principia philosophiae*, I, 21, A. T., I, 34.

mento en que dura, una sustancia tiene necesidad del mismo poder y acción que serían necesarios para producirla y crearla de nuevo»[165]. Al considerar que cada instante es independiente del anterior y del siguiente, se ve constreñido a considerar la conservación como una creación reiterada en cada momento. Dios actuaría creadoramente en cada instante. Contra el racionalismo cartesiano hay que señalar que la conservación no es una renovación o reiteración de la creación; se trata, como veíamos antes, de la prolongación en el tiempo de la misma y única acción creadora.

6. La moción divina en el obrar creado

Consecuencia de la creación y conservación del ser es la presencia divina en lo más íntimo de las cosas. Ello es así porque el agente está presente en sus efectos inmediatos, al menos virtualmente. Todo efecto depende de una causa, hasta el punto de que si se suprime la causa se suprime el efecto. La causalidad de la causa comporta su presencia en el efecto, de algún modo; quiere decirse que al menos la *virtus activa* de la causa está presente en su efecto propio e inmediato.

Dios es causa inmediata del ser de todo ente, y Dios se identifica con su acción; por tanto, Dios crea el ser del ente estando presente Él mismo en lo más íntimo de las cosas (su acto de ser). «Siendo Dios la causa primera de todo, su *virtus* es inmediatísima en todo. Pero como Él mismo es su *virtus*, no sólo es principio inmediato de operación en todo, sino que opera inmediatamente en todo; lo cual no ocurre con las demás causas, pues cada cosa tiene sus propias operaciones con las que produce sus efectos»[166].

Y como el ser es el acto último que da unidad a cada ente, lo más íntimo de toda criatura por lo que ésta es, «la presencia divina –presencia del Ser en el ser del ente–, es, pues, la presencia del mismo Dios en lo más íntimo de las cosas... De ahí que pueda y deba decirse con San Agustín que Dios es más íntimo a las cosas que las cosas mismas»[167]. Esa presencia divina es la presencia *per essentiam*, que lleva consigo la presencia *per potentiam* y *per praesentiam*, que ya fue descrita en un tema anterior. De ahí también que deba hablarse de la dependencia total que la criatura tiene respecto del creador; y la creación es, por una parte, un hecho histórico, pero es además «una situación metafísica continua de la criatura: el ser-criatura no dice exclusivamente –ni primariamente– tener inicio, sino que, en base a la noción de participación trascendental, indica ser sin ser el Ser, tener un acto de ser; implica la composición radical de esencia y *esse*. Y por esto, esta situación metafísica es de total dependencia en el ser, que toda criatura, en cuanto participante del ser, tiene respecto a Dios, Ser por Esencia»[168].

165. Descartes, R., 1.ª *Meditación Metafísica*, A. T., IX, 39.
166. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a.1, ad 4.
167. Ocáriz, F., art. cit., p. 407.
168. *Id.*, p. 410.

La criatura dice una relación de total dependencia a Dios también en el obrar, pues *operari sequitur esse*; la participación en el obrar es consecuencia de la participación en el ser. Dios no es solamente causa total creadora y conservadora de los entes, sino que también es causa total de las operaciones de las criaturas: Dios es causa del obrar de todos los que obran, precisamente porque el obrar de la criatura depende del acto de realidad de todo ente, el acto de ser. Este es acto último y por tanto fundante y fundamentante de la operación; por eso se dice que el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser; la operación es acto segundo respecto a la naturaleza, acto primero en su orden (formal): todas las cosas obran según su naturaleza; pero tanto el acto primero en el orden formal (naturaleza) como el acto segundo (operación) son potencia en el orden real respecto al *actus essendi*, acto último que da realidad a todo lo que en un ente hay. De ahí que sea el ser el que funda la operación en cuanto real; y como el ser es participado, con todo lo que ello comporta, el *Esse per essentiam* no sólo es causa primera, total, íntima, inmediata, del ser de los entes, sino que es también causa primera, total, íntima, inmediata de las operaciones que los entes realizan.

La única diferencia entre la participación en el ser y la participación en el obrar que todas las criaturas cumplen respecto de Dios, estriba en que Dios es causa total y exclusiva del ser de la criatura, y es causa total pero no exclusiva de la operación de la criatura. Es decir, en cuanto la operación es, es causada por Dios, pero depende también de la causa creada o causa segunda en el modo de ser. Esto no lleva consigo, como vamos a ver a continuación, que las criaturas no posean la capacidad propia de realizar operaciones, o que sean sustituidas en su eficacia causal por la presencia causal de Dios. Sucede aquí lo mismo que pasa con la participación en el ser; éste es creado y conservado por Dios, pero cada ente lo tiene como suyo propio (porque así le ha sido dado y continúa dándosele), y la presencia íntima del Creador en la creatura no priva a ésta de su ser propio. De idéntico modo en la operación; la causalidad divina causa las operaciones de las criaturas, pero no las priva de su eficacia. No hay, pues, una minusvaloración de las causas segundas, de las criaturas. Este no es el gran teatro del mundo calderoniano[169]. La causalidad de la causa primera en las operaciones de las criaturas no es injerencia, ni limitación de la actividad causal propia de las criaturas.

Los problemas que se plantean a este respecto constituyen el tema de la *moción* divina en el obrar creado; frecuentemente ha recibido el nombre de *concurso* divino (concurrencia o cooperación de Dios) en la acción de la criatura; sin embargo, por todo lo que expongo a continuación, ese nombre del concurso es, a mi juicio, menos adecuado, por cuanto, aunque se explique bien, la misma pa-

169. «Los entes finitos poseen en sí mismos –aunque no por sí mismos– su principio de ser. El mundo tiene positiva y auténtica realidad: no es un 'gran teatro' en el que sombras sin consistencia representaran fingidos papeles, asignados a cada una por una potencia arbitrariamente absoluta... Autonomía y dependencia se unen en el mismo núcleo del ente». LLANO, A., *Actualidad y efectividad*, cit., p. 169.

labra parece dar a entender que la causalidad divina no es suficiente para la producción total de un efecto determinado. En último término, es desconocer el alcance y significación de la causalidad trascendental. Santo Tomás nunca habla de concurso o concurrencia en los magistrales capítulos que en la *Summa Contra Gentiles* dedica a este tema. El mero enunciado de estos ya da idea del desarrollo y principios de solución al tema planteado: *C.G.*, II, 66: *Nada da el ser si no obra por virtud divina;* 67: *Dios es causa del obrar de todos los que obran;* 69: *Sobre la opinión de aquellos que privan a las cosas naturales de sus propias acciones;* 70: *Cómo un mismo efecto procede de Dios y, a la vez, de la naturaleza agente*. La lectura directa de estos capítulos no puede sustituir a la síntesis doctrinal que hacemos a continuación[170].

– En primer lugar, la relación y dependencia real de la criatura al Creador en lo que al obrar de las criaturas se refiere, es, como hemos dicho, consecuencia de la causalidad trascendental que supone una inmediata e íntima dependencia del ser participado respecto al Ser por esencia. La moción divina, la moción de la Causa Primera en las causas segundas es consecuencia de la creación y conservación en el Ser. La creación, conservación y moción divina en las acciones de los entes participados en cuanto que son causas segundas no son separables en Dios; por respecto a los entes participados, esos diversos momentos son diversos momentos que nosotros consideramos, pero es claro que en Dios por ser Acto Puro la única relación respecto a las criaturas es el que es Ser Subsistente, causa del ser participado: todo lo demás –conservación, finalización, moción divina en el obrar, etc.– es «consecuencia» de que Dios es *Esse per essentiam*.

– Dios es causa primera del obrar de todos los que obran, o mejor, la Causa Primera está presente causalmente en las causas participadas: es la presencia fundante del obrar del Ser en el obrar de la criatura. «La actuación divina en toda actuación creada, inmediata y presente a lo largo de la entera acción segunda, y dándole a ésta su eficacia, se infiere lógicamente de la creación, por la que Dios da el ser a las cosas»[171].

– Consecuencia de ello es que «la causa de la acción es más bien de aquel por cuya virtud se obra que del otro que obra, así como consiste en el agente principal más que en el instrumento. Según esto, Dios es causa de cualquier acción de manera más principal que las causas segundas»[172], puesto que la Causa Primera funda radicalmente no sólo la causa segunda en cuanto efecto, sino también su misma causación: Dios es también causa de la causalidad de las causas participadas.

170. Para el desarrollo de la exposición de este tema cfr. Sanguineti, J.J., *A. Comte: Curso de filosofía positiva*, Madrid 1977, pp. 214-243, al que me atendré en diversos momentos, y Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, cit., pp.171-182.

171. Sanguineti, J.J., ob. cit., p. 224.

172. *C.G.*, III, 67.

– Aunque la criatura para su causalidad necesite de Dios, sin embargo, su causalidad no es realmente la causalidad divina, lo es sólo causalmente. El ocasionalismo y otros sistemas que suprimen la causalidad real de las causas segundas deben ser excluidos[173], pues *actiones sunt suppositorum*: las acciones son de los sujetos. «La moción divina que se imprime en el obrar de la criatura no disminuye en nada la eficacia propia del sujeto que está obrando, sino que la fundamenta de raíz (...) La Causa Primera no se opone a la razón de causa segunda, sino que, al contrario, le comunica su razón de causa efectiva, de tal modo que esta última nada podría hacer sin contar con la unión y subordinación a la Causa Primera. En pocas palabras: ni separatismo extrínseco, ni autonomismo; ni verticalismo ni horizontalismo; ni platonismo ni aristotelismo: sino participación intrínseca y propia en el obrar, y trascendencia fundante de una causa superior»[174].

– De ahí que Santo Tomás, en el c. 70 de *C.G.* III, trate de cuál sea la recta ordenación de las causas segundas y la Primera, de cómo un mismo efecto procede de Dios y, a la vez, de la naturaleza agente, pues «algunos encuentran dificultad para comprender cómo se atribuyen los efectos naturales conjuntamente a Dios y a la naturaleza agente»[175]. El efecto no se atribuye a la causa natural y a Dios en el sentido de que sea hecho en parte por Dios y en parte por la causa segunda, sino que es producido todo por ambas causas. El modo, sin embargo, es distinto, pues un mismo efecto puede ser producido inmediatamente por una causa natural y por Dios, pero cada uno de ellos de manera diferente, bajo el propio respecto de cada uno.

– Dios y la criatura no son causas parciales sino totales cada una de ellas del efecto. Pero «aunque la Causa Primera y la causa segunda sean integrales en su orden propio, y no complementarias, no son superfluas ninguna de las dos en la producción del efecto. Es evidente que la causalidad segunda no hace superflua la moción divina, porque se trata de una causalidad participada, que requiere fundación»[176]. Y viceversa, la acción divina no hace superflua la acción creatural; ésta es verdadera causa de lo que realiza.

– Por eso, aunque una cosa natural produzca su propio efecto no es superfluo que Dios lo produzca también, porque la causa natural no lo produce si no cuenta con la virtud divina. «Ni tampoco es superfluo que, pudiendo Dios producir por sí mismo todos los efectos naturales, los produzca mediante algunas otras causas. Pues ello es efecto no de la insuficiencia de la virtud divina, sino de la inmensidad de la bondad de Dios, por la cual, quiso comunicar su semejanza a las cosas no sólo para que existieran, sino también para que fueran causas de otras cosas»[177].

173. *Vid*. una crítica *ante litteram* del ocasionalismo de Malebranche en Tomás de Aquino, *C.G.*, III, 69: «Sobre la opinión de aquellos que privan a las cosas naturales de sus propias acciones».

174. Sanguineti, J.J., ob. cit., pp. 226-227.

175. *C.G.,* III, 70.

176. Sanguineti, J.J., ob. cit., pp. 228-229.

177. *C.G.*, III, 70. Todo lo anterior se refiere a lo que históricamente se ha llamado *concurso simultáneo*. Para la exposición sistemática de este problema es suficiente con lo anterior; para una am-

7. La providencia y el gobierno divino del mundo

A. *Dios es Providente*

Hemos visto que Dios es creador y conservador de las cosas. La causa universal creadora y conservadora alcanza *todo* lo que es, haciendo dependiente en el ser y en el obrar todo lo que en la criatura hay, también los fines que las criaturas buscan. El cuidado que Dios tiene para que las criaturas vayan a su fin es la providencia. Esta compete a Dios ya que «en las cosas hay bien, no sólo por lo que se refiere a su naturaleza, sino además, en cuanto al orden que dicen al fin, y especialmente al fin último, que es la bondad divina, según hemos visto»[178]. Además de la vinculación a Dios que las criaturas tienen en el ser y en el obrar, tienen también la vinculación correspondiente a sus fines: las criaturas estan *finalizadas*. La causalidad divina en la creación, conservación y el mismo obrar de los entes es acción eficiente; la providencia es la misma acción divina respecto a la finalidad. Dios dirige las cosas a sus fines, tiene cuidado de que todo alcance su fin particular, y al mismo tiempo sea acorde con el fin general del universo.

De ahí la definición que da Santo Tomás de la providencia: la ordenación divina de las cosas a su fin. Es la misma Inteligencia divina en cuanto que en Él existe la razón de orden, la dirección a un término, la ordenación al fin de las acciones, operaciones, movimientos, etc., de las cosas. «Por tanto, el bien del orden que hay en las criaturas ha sido creado por Dios. Pero como Dios es causa de las cosas por su entendimiento, por lo cual ha de preexistir en Él la razón de cada uno de sus efectos, es necesario que preexista en la mente divina la razón del orden que hay en las cosas respecto a sus fines»[179].

Todas las criaturas están sujetas a la Providencia divina. La Providencia de Dios es universal: de todo el conjunto del mundo y de todos y cada uno de los entes particulares. La razón de esto estriba en que a todas las criaturas se extiende la causalidad del Primer agente: «Como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos al fin se extiende en absoluto a todos los seres, y no sólo en cuanto a sus elementos específicos, sino también en cuanto a sus principios individuales, lo mismo si son corruptibles que si son incorruptibles, por lo cual todo lo que de algún modo participa del ser, necesariamente ha de estar ordenado por Dios a un fin...; en la misma medida en que las cosas participan del ser, están sujetas a la providencia divina»[180].

pliación del asunto y del problema del concurso previo o premoción física, *vid*. las pp. citadas del *Léxico filosófico* de Millán-Puelles, A. y González Álvarez, A., ob. cit., pp. 501-524, quien expone, además del concurso previo y simultáneo, histórica y sistemáticamente las aporías resultantes del concurso divino y la libertad humana y de la causalidad divina universal y la existencia del mal.

178. *S.Th*., I, q. 22 a. 1.

179. *Ibid*.

180. *Id*., a. 2.

B. *Los dos aspectos de la providencia: el plan divino con respecto a todas las cosas que han de ser proveídas a su fin y la ejecución de este orden*

– Respecto al plan divino, la providencia es inmediata para todas las criaturas «porque en su entendimiento tiene la razón de todas, incluso de las ínfimas, y porque a cuantas causas encomendó algún efecto las dotó de la actividad suficiente para producirlo, para lo cual es indispensable que de antemano conociese en su razón propia el orden de tales efectos»[181]. Dios dispone con su providencia inmediata el orden de todas las cosas. Si no fuese inmediata habría que señalar una imperfección en la ciencia divina: es menester que del mismo modo que Dios conoce todas las cosas inmediatamente, así también inmediatamente las ordene a su fin. «Si Dios no cuidara por sí mismo de las cosas inferiores, este hecho podría obedecer o a que las despreciaba o a que no quería manchar su dignidad con las mismas, según afirman algunos[182]. Pero esto es irracional, pues es más digno disponer próvidamente el orden de algunas cosas que el obrar en ellas. Luego, si Dios obra en todas las cosas y ello no obstante en nada rebaja su dignidad, antes bien corresponde a su supremo y universal poder, en modo alguno da lugar a despreciarle ni manchar su dignidad el que ejerza inmediatamente su providencia sobre las cosas singulares»[183].

– Respecto al gobierno efectivo, Dios se sirve de causas segundas, dándoles a participar en su poder de gobierno. Que Dios, en el gobierno de las cosas, se sirva de intermediarios no es por insuficiencia de poder, sino «porque es tanta su bondad, que comunica a las mismas criaturas la prerrogativa de la causalidad»[184]. Debe tenerse en cuenta, pues, que mientras en la providencia en cuanto *ratio ordinis* sería señal de imperfección no alcanzarla inmediatamente, en la providencia en cuanto gobierno o ejecución es índice de perfección y dignidad. La perfección de la providencia en cuanto *gubernatio* reclama que haya causas intermedias ejecutoras de la misma. Entre las razones que da Santo Tomás para declarar que la ejecución de la divina providencia se realiza mediante las causas segundas, se encuentra la siguiente: «A la dignidad de un regente corresponde tener muchos ministros y diversos ejecutores de su gobierno, pues tanto más alto y grande se manifiesta su dominio cuantos más hombres de diversas jerarquías están subordinados a él. No hay dignidad, sin embargo, que pueda compararse con la dignidad del régimen divino. Luego es conveniente que Él ejecute su providencia mediante los diversos grados de agentes»[185]. Dios participa su poder de gobierno a las causas segundas, que son ejecutoras de la providencia divina, y ello como consecuencia de la abundancia y derroche de su bondad.

181. *Id.*, a. 3.
182. Se refiere, entre otros, a Averroes.
183. *C.G.*, III, 76.
184. *S.Th.,* I, q. 22, a. 3.
185. *C.G.*, III, 77.

C. *La providencia divina dirige a las criaturas según la naturaleza de éstas, es decir, se aplica a ellas según el modo de ser necesario, contingente o libre que las criaturas poseen*

Ello no atenta contra la infalibilidad de la providencia divina; ésta siempre se cumple: «la inmovilidad y certeza del orden de la providencia consiste en que las cosas provistas por Dios suceden del modo que Él las provee, sea de modo necesario o contingente»[186].

¿Por qué la providencia de Dios es congruente con la naturaleza propia de las cosas?, es decir, ¿por qué no impone necesidad a todas las criaturas? La respuesta a esa pregunta estriba en ponderar la verdadera causa primera de la distinción de las cosas, que consiste en que, siendo cada una de ellas buena por sí, sin embargo, todas juntas son muy buenas, por razón del orden del universo, que es la última y más noble perfección de las cosas[187].

Ahora bien, si el principal bien que en las cosas existe es la perfección del universo, éste no se daría si no existieran todos los grados de ser: a la perfección del universo contribuye el que haya diversos grados de perfección en las cosas, ya que «como todo agente tiende a plasmar su semejanza en el efecto, según lo permita el efecto, éste obra tanto más perfectamente cuanto algo es más perfecto...; por lo que a Dios, que es el agente perfectísimo, corresponde plasmar perfectísimamente su semejanza en las cosas creadas cuanto conviene a la naturaleza creada. Ahora bien, las cosas creadas no pueden alcanzar una perfecta semejanza de Dios dentro de una sola especie de criaturas, porque al exceder la causa al efecto, lo que está en la causa de un modo simple y unificado se encuentra en el efecto de modo compuesto y multiplicado... Luego fue oportuno que hubiese multiplicidad y variedad en las cosas creadas, para encontrar en ellas una semejanza perfecta de Dios, a su modo»[188].

Corresponde, pues, a la providencia divina producir todos los grados de ser; esa diversidad y desigualdad no procede del acaso o azar, ni de la diversidad de la materia, ni de la intervención de algún tipo de causas, sino que es producto del querer de Dios, que quiso dar a cada criatura una determinada naturaleza[189]. Así, hizo a unas cosas necesarias, a otras contingentes y a otras libres; e impuso necesidad a las cosas necesarias, y conduce a las contingentes y libres según su naturaleza, es decir, haciéndolas contingentes y libres. Es decir, «es efecto de la providencia divina no sólo que suceda una cosa cualquiera, sino que suceda necesariamente lo que la divina providencia dispone que suceda de modo infalible y necesario, y contingentemente lo que en la razón de la providencia divina está que haya de suceder de modo contingente»[190]. Los acontecimientos del mundo son realmente nece-

186. *S.Th.*, I, q. 22, a. 4, ad 2.
187. *C.G.*, II, 45.
188. *C.G.*, II, 45.
189. Cfr. *ibid*.
190. *S.Th.,* I, q. 22, a. 4, ad. 1.

sarios, contingentes o libres, y sin embargo, cada uno de ellos es causado por Dios como por su causa primera. Nada sucede en el mundo sin que Dios lo disponga.

La infalibilidad y universalidad de la Providencia divina no se opone a la libertad. Dios no quita la libertad sino que precisamente la causa, hace que exista; la providencia divina se sirve de las cosas libres conforme a su modo de ser libre.

D. *La providencia universal de Dios y la existencia del mal*

En temas anteriores fueron ya resueltos algunos de los problemas referentes al mal; en concreto, el conocimiento que Dios tiene del mal y la dificultad inherente a la voluntad divina como causa de las cosas y no causante del mal. Aquí se trata de estudiar cómo la existencia del mal no atenta contra la existencia de Dios y su providencia universal.

Cuando desconociendo la verdadera realidad metafísica del mal se la considera como algo positivo y absoluto no se admite la providencia divina ni la misma existencia de Dios. Representante de la absolutización positiva del mal es Epicuro[191], quien plantea el conocido argumento en favor del ateísmo: si el mal existiese, Dios no puede existir; por ello Epicuro afirmó resolutoriamente la ausencia de una providencia (*apronoesía*). También en el voluntarismo pesimista de Schopenhauer se da una radical absolutización del mal; este mundo es el peor de los posibles; «en esencia, toda vida es dolor»; «por su origen y por su esencia, la voluntad está condenada al dolor»[192]; el mayor mal del mundo es haber nacido.

En el extremo opuesto, se encuentran las doctrinas que niegan absolutamente el mal; el panteísmo de Spinoza y Hegel representan esta postura. Para Spinoza, lo finito es autodesenvolvimiento de la única Sustancia, la sustancia infinita, o Dios; el mal no tiene sentido alguno: las cosas son como son necesariamente[193]. Para el saber absoluto que Hegel pretende, el mal es irreal; no es un verdadero ser, tiene el sentido de un momento en el decurso del Absoluto, que debe superarse; por ello el mal, cuando se pone, se anula[194]. También el inmoralismo teórico de Nietzsche afirmará la no existencia del mal; éste es un invento de los débiles para combatir la voluntad de dominio del superhombre; el mal sólo se da en una moral de esclavos[195].

191. Epicuro, frag. 374, en Usener, H., *Epicurea*, Lipsia 1887: «Dios o bien quiere impedir los males y no puede, o puede y no quiere, o ni quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede es impotente, lo cual es imposible en Dios. Si puede y no quiere, es envidioso, lo que del mismo modo es contrario a Dios. Si ni quiere ni puede, es envidioso e impotente; por tanto ni siquiera es Dios. Si puede y quiere, que es lo único que conviene a Dios, ¿de dónde procede entonces la existencia de los males y por qué no los impide?».

192. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid 1927, n. 56, p. 342 y n. 57, p. 343.

193. Cfr. Spinoza, B., *Ethica*, I, prop. 36, apéndice.

194. Hegel desarrolla esas ideas en su *Filosofía de la Historia universal*.

195. Cfr. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*.

Entre ambos extremos, se sitúan posturas mediadoras, como el dualismo de Platón, Plotino, el gnosticismo, Boehme y Schelling, que de un modo u otro subrayan la existencia de dos principios, uno del bien y otro del mal.

La respuesta a todas esas doctrinas es la consideración metafísica del mal. Este es una privación. Fue S. Agustín quien afirmó que el mal no es una sustancia, sino la privación de un bien[196]. Santo Tomás señaló además que es privación de un bien debido[197]; por tanto donde no haya bien, no puede haber mal. El mal no tiene realidad sustancial: está en el bien como en un sujeto; de ahí que la negatividad del mal supone siempre la positividad del ente en el que se inserta. Por eso «lejos de ser la existencia del mal un argumento en favor del ateísmo –como alguno sigue pensando después de siglos de refutada esa superficial objeción–, es un camino para el conocimiento de Dios, como Bien infinito, y Creador: Autor libre, diferente y total del ser de la criatura. A la cuestión *Si Deus est, unde malum?* que Boecio recuerda, responde Santo Tomás con sencillez que hay que invertir los términos y afirmar: *Si malum est, Deus est*. No habría mal una vez quitado el orden del bien, en cuya privación el mal consiste; y no habría ese orden final, si Dios no existiese (Cfr. *C.G.*, III, 71). Sin el conocimiento de Dios, no tendríamos siquiera la noción propia de mal»[198].

La metafísica del mal presupone, pues, siempre el sujeto –un bien– en el que el mal está inserto. Pero no se trata de que lo creado como tal, por ser creado, participado y por tanto limitado, sea malo; todo ente es bueno, y el mal es «la privación de algún bien particular, en algo bueno»[199]; por eso no tiene razón Leibniz cuando considera el mal metafísico como la imperfección original en la criatura, es decir que la criatura es limitada, en una palabra, que la finitud sería el mal[200]. Lo creado es bueno en cuanto es: el ente y el bien se convierten.

Muchas razones aporta Santo Tomás para mostrar que la divina providencia no excluye totalmente el mal de las cosas[201]. Dios no lo causa, sino que al no suprimir Dios la operación de las causas segundas, éstas pueden fallar; el defecto en un efecto de la causa segunda se produce por defecto de ésta, pero no es imputable a la Causa primera. «El hecho de que aparezca algún defecto o algún mal en los seres actuados o gobernados por Dios obedece a que esos agentes secundarios son defectuosos, aunque en Él no se dé ningún defecto»[202].

196. S. Agustín, *Confesiones*, III, c. 7, n. 12.

197. Cfr. *S.Th.*, I, q. 48, a. 1 y *De Malo*, I, 1.

198. Cardona, C., «Introducción a la *Quaest. Disp. De Malo*», en *Scripta Theologica* VI (1974), pp. 116-117.

199. *De Malo*, I, 1.

200. Cfr. Leibniz, G.W., *Teodicea*, 20 y ss., en G. 6, 115 y ss. Así también Kant considera que el mal radical es la finitud del hombre; cfr. su *La religión dentro de los límites de la pura razón*.

201. Cfr. *C.G.*, III, 71.

202. *Ibid*.

En la perspectiva de la totalidad de la creación y de su *bonum ordinis*, el mal físico no es propiamente un mal, sino consecuencia de la multiplicidad, composición, etc., de lo creado. Es decir, se ven como males si no se tiene en cuenta el orden de todo el universo.

El único mal verdadero es el moral, el pecado, precisamente como desordenación respecto del Fin último, libremente puesta por una criatura; de ahí que el mal propiamente sea la culpa, en cuanto que es la única consecuencia de una acción voluntaria y libre; en cambio, la pena que sigue al pecado no es propiamente mal, ya que tiende más bien a restablecer el orden: la pena reordena violentamente (desde fuera: la pena no es voluntaria) a la criatura desordenada, que pasa a dar gloria a Dios, aceptando o sufriendo la pena. «En el verdadero mal, el pecado, la culpa consiste formalmente en la privación de modo, especie y orden en el acto mismo de la voluntad (*De Malo*, I, 4 ad 7) que es la facultad por la que la criatura libre puede alcanzar el fin por el que ha sido creada»[203].

Además, muchos bienes no existirían si no se dieran los males: «Por ejemplo, no existiría la paciencia de los justos sin la malignidad de los perseguidores; ni habría lugar para la justicia vindicativa de no existir los delitos: e incluso en las cosas naturales no habría generación de uno si no existiera la corrupción de otro. Luego si la divina providencia excluyera totalmente el mal del universo creado, sería preciso disminuir la cantidad de bienes. Cosa que no debe hacerse, porque más poderoso es el bien en la bondad que el mal en la maldad. Por lo tanto, la divina providencia no debe suprimir totalmente de las cosas el mal»[204]. Dios de los males saca bienes[205].

E. *El fin de la providencia es la gloria de Dios* por la bienaventuranza de las criaturas libres, que son el ápice de la creación, de la participación de las perfecciones divinas, entitativas y operativas. Aunque Dios tiene cuidado, provee todas las cosas, y es Él el fin de todas las criaturas, sin embargo, lo es de modo diverso: es fin de algunas criaturas en cuanto participan algo de una semejanza de Dios, lo que es común a todas ellas; en cambio, es fin de otras criaturas en cuanto éstas con su operación alcanzan al mismo Dios, como es propio exclusivamente de las criaturas racionales que pueden conocer y amar al mismo Dios, en lo que consiste su bienaventuranza»[206]. De ahí que Dios provea a las criaturas irracionales por el bien de la especie, o de otras criaturas dentro de la totalidad de la creación, y en cambio, cuida de cada uno de los hombres especialmente en vista de su alma inmortal, llamada a la bienaventuranza eterna.

203. Cardona, C., art. cit., p. 132. Consúltese para todo este tema todo ese artículo.
204. *C.G.*, III, 71.
205. Cfr. *S.Th.*, I, 48, a. 2, ad. 3.
206. *De Veritate*, q. 5, a. 6, ad. 4.

Bibliografía básica

Se señalan a continuación algunos estudios que se consideran generales o se refieren a alguno de los temas desarrollados. Son meramente indicaciones bibliográficas sobre los diversos problemas considerados en este libro introductorio de Teología natural. Una bibliografía más amplia puede encontrarse en esos mismos libros, en los repertorios bibliográficos de filosofía, en las voces correspondientes a Teodicea de los Diccionarios o Enciclopedias de filosofía y en las revistas especializadas; puede acudirse igualmente a los libros o artículos citados a pie de página a lo largo del texto.

Los autores clásicos han sido citados por las ediciones críticas más conocidas, y en algunos casos por las traducciones castellanas más aceptables; en ocasiones, la versión castellana de los textos de esos autores es nuestra.

ACTES DU SYMPOSIUM SUR LES CINQ VOIES DE LA SOMME THÉOLOGIQUE, *Quinque sunt viae*, Rolduc 1979.

ARANA, J., *El Dios sin rostro. Presencia del panteísmo en el pensamiento del siglo XX*, Madrid 2003.

BECK, H., *El Dios de los sabios y de los pensadores*, Madrid 1968.

BRENTANO, F., *Sobre la existencia de Dios*, Madrid 1979.

CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1972.

—, *Metafísica del bien común*, Madrid 1966.

—, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987.

—, *Olvido y memoria del se*r, Pamplona 1997.

CLAVELL, L., *El nombre propio de Dios*, Pamplona 1980.

CLEOBURY, F.M., *A return to natural theology*, London 1967.

COLLINS, J., *God in Modern Philosophy*, Westport 1978.

CORAZÓN, R., *La ontología y la teodicea cartesianas*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona 1996.

CRAIG, W.L., «The "Third Way": An Existential Reconstruction», en *The existence of God*, Amer. Cat. Phil. Ass., 46 (1972).

DEL NOCE, A., *Il problema dell'ateismo*, Bolonia 1965.

FABRO, C., *Dios. Introducción al problema teológico*, Madrid 1961.

—, *Drama del hombre y misterio de Dios,* Madrid 1977.

—, *El problema de Dios*, Madrid 1963.

—, *Introduzione all'ateismo moderno,* Roma 1969.

—, *Partecipazione e causalità*, Torino 1960.

FERNÁNDEZ, J.L., *R. Descartes: Dios. Su existencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 22, Pamplona 1995.

—, *R. Descartes. Dios. Su naturaleza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 35, Pamplona 1996.

—, *N. Malebranche: Dios (I). Selección de textos, introducción, traducción y notas*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona 1998.

—, *N. Malebranche: Dios (II). Selección de textos, introducción, traducción y notas*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona 1998.

—, *El Dios de los filósofos modernos. De Descartes a Hume*, Pamplona 2008.

—, «Nietzsche: voluntad y yo». Prólogo a L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona 2005.

FORMENT, E., *El problema de Dios en la Metafísica,* Barcelona 1986.

GARCÍA LÓPEZ, J., *El conocimiento de Dios en Descartes*, Pamplona 1976.

—, *El conocimiento filosófico de Dios*, Pamplona 1995.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dios*, Madrid 1976.

GEACH, P., *Providence and evil,* New York 1977.

GILSON, É., *Dios y la filosofía*, Buenos Aires 1945.

—, *Elementos de filosofía*, Buenos Aires 1945.

—, «L'être et Dieu», en *Revue Thomiste* 1962.

—, «Trois leçons sur l'existence de Dieu», en *Divinitas* 1961.

—, *L'atheisme difficile*, Paris 1979.

—, *Las constantes filosóficas del ser*, Pamplona 2005.

GONZÁLEZ, Á.L. (ed.), *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, 2.ª ed., Pamplona 2005.

GONZÁLEZ, Á.L., *Ser y participación*, 3.ª ed., Pamplona 2001.

—, *El Absoluto como causa sui en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n.º 2, 3.ª ed., Pamplona 2000.

—, «Kant: la prueba de Dios por la posibilidad», en *Tópicos* (2005), pp. 25-49.

—, «Interés de la razón y postulado, claves del teísmo moral kantiano», en *Metafísica, acción y voluntad. Ensayos en homenaje a Carlos Llano*, Universidad Panamericana, México 2005.

—, «Pascal: la voluntad y el argumento de la apuesta», en *Dar razón de la esperanza*, Pamplona 2004, pp. 1217-1232.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de metafísica*, t. II: *Teología natural*, Madrid 1986.

GRISON, M., *Teología natural*, Barcelona 1961.

JAKI, S.L., *The road of science and the ways to God*, Chicago 1978.

LEIBNIZ-ECKHARD, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de A. NAVARRO, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona 1994.

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Madrid 1989.

LLANO, A., «Dialéctica del Absoluto», en *Anuario Filosófico*, X, 1, 1977.

MARITAIN, J., *...Y Dios permite el mal,* Madrid 1967.

—, *Aproximaciones a Dios*, Madrid 1994.

MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Madrid 1984.

MOROS, E., *El argumento ontológico modal de A. Plantinga*, Pamplona 1997.

—, «Presupuestos de la demostración de la existencia de Dios», en *Scripta Theologica* XXV, 2 (2003), pp. 421-445.

NICOLÁS DE CUSA, *La visión de Dios*. Introducción y traducción de Á.L. GONZÁLEZ, 5.ª ed., Pamplona 2007.

—, *Diálogos del Idiota*. Introducción y traducción de Á.L. GONZÁLEZ, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 64, 2.ª ed., Pamplona 2000.

OCÁRIZ, F., «Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación», en *Divus Thomas* 1974, pp. 403-424.

OWENS, J., «*Cause of Necessity* in Aquinas *Tertia Via*», en *Medieval Studies* 1971.

PLANTINGA, A., *The Ontological Argument from St. Anselm to contemporary Philosophers,* New York 1965.

POLO, L., «El descubrimiento de Dios desde el hombre», en *Studia Poliana* 1 (1999), pp. 11-24.

—, *Evidencia y realidad en Descartes*, 2.ª ed., Pamplona 1996.

—, *Presente y futuro del hombre*, Madrid 1993.

—, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona 2005.

ROMERA, L., *Dalla differenza alla trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino*, Bolonia 1996.

—, *Finitud y Trascendencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 167, Pamplona 2004.

ROVIRA, R., *La fuga del no ser,* Madrid 1991.

ROWE, W.L., *The cosmological argument*, Princeton 1975.

SANGUINETI, J.J., *A Comte: Curso de filosofía positiva*, Madrid 1977.

SCHELTENS, D., «Contingency and the proof for the existence of God», en *International Philosophical Quarterly,* 1977.

SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna*, México 1961.

SCIACCA, M.F., *La existencia de Dios*, Buenos Aires, 1955.

SOTO, M.ªJ., *La metafísica del infinito en Giordano Bruno*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 47, Pamplona 1997.

—, *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Pamplona 1996.

TRESMONTANT, C., *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios,* Barcelona 1964.

VERNEAUX, R., *Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo*, Madrid 1971.

ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1981.

—, *El hombre y Dios*, Madrid 1984.

INICIACIÓN FILOSÓFICA

1. TOMÁS ALVIRA, LUIS CLAVELL, TOMÁS MELENDO: *Metafísica* (8.ª ed.).
2. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *Lógica* (7.ª ed.).
4. ALEJANDRO LLANO: *Gnoseología* (6.ª ed./1.ª reimpr.).
5. IÑAKI YARZA: *Historia de la Filosofía Antigua* (5.ª ed.).
6. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la Naturaleza* (5.ª ed./1.ª reimpr.).
7. TOMÁS MELENDO: *Introducción a la Filosofía* (3.ª ed.).
9. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ: *Teología Natural* (6.ª ed.).
10. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Historia de la Filosofía Contemporánea* (2.ª ed./2.ª reimpr.).
11. ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO: *Ética general* (5.ª ed.).
13. JUAN CRUZ CRUZ: *Filosofía de la historia* (3.ª ed.).
15. GABRIEL CHALMETA: *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía* (3.ª ed.).
16. JOSÉ PÉREZ ADÁN: *Sociología. Concepto y usos*.
17. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*.
18. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la ciencia* (1.ª reimpr.).
19. JOSEP-IGNASI SARANYANA: *Breve historia de la Filosofía Medieval*.
20. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO: *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre* (4.ª ed.).
21. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Filosofía del Conocimiento*.
22. MARIANO ARTIGAS: *Ciencia, razón y fe* (1.ª reimpr.).
23. J. LUIS FERNÁNDEZ Y M.ª JESÚS SOTO: *Historia de la Filosofía Moderna* (2.ª ed.).
24. MARIANO ARTIGAS: *Las fronteras del evolucionismo*.
25. IGNACIO YARZA: *Introducción a la estética*.
26. GLORIA MARÍA TOMÁS: *Cuestiones actuales de Bioética*.
27. ANTONIO MALO PÉ: *Introducción a la psicología*.
28. JOSÉ MORALES: *Filosofía de la Religión*.

COLECCIÓN FILOSÓFICA

1. LEONARDO POLO: *Evidencia y realidad en Descartes* (3.ª ed.).
2. KLAUS M. BECKER: *Zur Aporie der geschichtlichen Wahrheit* (agotado).
3. JOAQUÍN FERRER ARELLANO: *Filosofía de las relaciones jurídicas (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho)* (agotado).
4. FREDERIK D. WILHELMSEN: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual* (agotado).
5. LEONARDO POLO: *El Acceso al ser* (agotado).
6. JOSÉ MIGUEL PERO-SANZ ELORZ: *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)* (agotado).
7. LEONARDO POLO: *El ser* (Tomo I: *La existencia extramental)* (2.ª ed.).
8. WOLFGANG STROBL: *La realidad científica y su crítica filosófica* (agotado).
9. JUAN CRUZ: *Filosofía de la Estructura* (2.ª ed.) (agotado).
10. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad* (agotado).
11. HEINRICH BECK: *El ser como acto*.
12. JAMES G. COLBERT, JR.: *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas* (agotado).
13. FRITZ JOACHIM VON RINTELEN: *Values in European Thought* (agotado).
14. ANTONIO LIVI: *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (prólogo de Etienne Gilson) (agotado).
15. AGUSTÍN RIERA MATUTE: *La articulación del conocimiento sensible* (agotado).

16. JORGE YARCE: *La comunicación personal (Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad)* (agotado).
17. J. LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: *El ente de razón en Francisco de Araujo* (agotado).
18. ALEJANDRO LLANO CIFUENTES: *Fenómeno y trascendencia en Kant* (2.ª ed.).
19. EMILIO DÍAZ ESTÉVEZ: *El teorema de Gödel* (Exposición y crítica) (agotado).
20. AUTORES VARIOS: *«Veritas et sapientia»*. En el VII centenario de Santo Tomás de Aquino.
21. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *La «res cogitans» en Espinosa* (agotado).
22. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento de Dios en Descartes* (agotado).
23. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Estudios de metafísica tomista* (agotado).
24. WOLFGANG RÖD: *La filosofía dialéctica moderna* (agotado).
25. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* (agotado).
26. FANNIE A. SIMONPIETRI MONEFELDT: *Lo individual y sus relaciones internas en Alfred North Whitehead*.
27. JACINTO CHOZA: *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud) (2.ª ed.).
28. CORNELIO FABRO: *Percepción y pensamiento*.
29. ETIENNE GILSON: *El tomismo* (4.ª ed.).
30. RAFAEL ALVIRA: *La noción de finalidad* (agotado).
31. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ: *Ser y Participación (Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino)* (3.ª ed.).
32. ETIENNE GILSON: *El ser y los filósofos* (5.ª ed.).
33. RAÚL ECHAURI: *El pensamiento de Etienne Gilson* (agotado).
34. LUIS CLAVELL: *El nombre propio de Dios, según Santo Tomás de Aquino* (agotado).
35. C. FABRO, F. OCÁRIZ, C. VANSTEENKISTE, A. LIVI: *Tomás de Aquino, también hoy* (2.ª ed.).
36. MARÍA JOSÉ PINTO CANTISTA: *Sentido y ser en Merleau-Ponty* (agotado).
37. JUAN CRUZ CRUZ: *Hombre e historia en Vico. (La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico*. Editado en la Colección NT) (agotado).
38. TOMÁS MELENDO: *Ontología de los opuestos* (agotado).
39. JUAN CRUZ CRUZ: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (agotado).
40. JORGE VICENTE ARREGUI: *Acción y sentido en Wittgenstein* (agotado).
41. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo I) (3.ª ed.).
42. ALEJANDRO LLANO: *Metafísica y lenguaje* (2.ª ed.).
43. JAIME NUBIOLA: *El compromiso esencialista de la lógica modal*. Estudio de Quine y Kripke (2.ª ed.).
44. TOMÁS ALVIRA: *Naturaleza y libertad* (Estudio de los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*) (agotado).
45. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo II) (4.ª ed.).
46. DANIEL INNERARITY: *Praxis e intersubjetividad (La teoría crítica de Jürgen Habermas)* (agotado).
47. RICHARD C. JEFFREY: *Lógica formal: Su alcance y sus límites* (2.ª ed.).
48. JUAN CRUZ CRUZ: *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi* (agotado).
49. ALFREDO CRUZ PRADOS: *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (2.ª ed.).
50. JESÚS DE GARAY: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*.
51. ALICE RAMOS: *«Signum»: De la semiótica universal a la metafísica del signo*.
52. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo III).(3.ª ed.).
53. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA: *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz*.
54. RAFAEL ALVIRA: *Reivindicación de la voluntad*.
55. JOSÉ MARÍA ORTIZ IBARZ: *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniciana de la creación*.
56. LUIS FERNANDO MÚGICA: *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*.
57. VÍCTOR SANZ: *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*.
58. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la ciencia experimental* (3.ª ed.).
59. ALFONSO GARCÍA MARQUÉS: *Necesidad y substancia (Averroes y su proyección en Tomás de Aquino)*.
60. MARÍA ELTON BULNES: *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*.
61. MIQUEL BASTONS: *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*.
62. LEONOR GÓMEZ CABRANES: *El poder y lo posible. Sus sentidos en Aristóteles*.
63. AMALIA QUEVEDO: *«Ens per accidens». Contingencia y determinación en Aristóteles*.

64. ALEJANDRO NAVAS: *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*.
65. MARÍA ANTONIA LABRADA: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel* (2.ª ed.).
66. ALICIA GARCÍA-NAVARRO: *Psicología del razonamiento*.
67. PATRIZIA BONAGURA: *Exterioridad e interioridad: La tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*.
68. LOURDES FLAMARIQUE: *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*.
69. BEATRIZ CIPRIANI THORNE: *Acción social y mundo de la vida. Estudio de Schütz y Weber*.
70. CARMEN SEGURA: *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*.
71. MARÍA GARCÍA AMILBURU: *La existencia en Kierkegaard*.
72. ALEJO G. SISON: *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas*.
73. JOSÉ MARÍA AGUILAR LÓPEZ: *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*.
74. CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles*.
75. FERNANDO HAYA SEGOVIA: *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*.
76. MARIANO ARTIGAS: *La inteligibilidad de la naturaleza* (2.ª ed.).
77. JOSÉ MIGUEL ODERO: *La fe en Kant*.
78. MARÍA DEL CARMEN DOLBY MÚGICA: *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*.
79. RICARDO YEPES STORK: *La doctrina del acto en Aristóteles*.
80. PABLO GARCÍA RUIZ: *Poder y sociedad. La sociología política en Talcott Parsons*.
81. HIGINIO MARÍN PEDREÑO: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*.
82. MANUEL FONTÁN DEL JUNCO: *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant*.
83. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO: *Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de San Vicente Ferrer*.
84. MARÍA PÍA CHIRINOS: *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*.
85. IGNACIO MIRALBELL: *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*.
86. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Primera parte).
87. PATRICIA MOYA CAÑAS: *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*.
88. MARIANO ARTIGAS: *El desafío de la racionalidad* (2.ª ed.).
89. NICOLÁS DE CUSA: *La visión de Dios* (5.ª ed.). Traducción e introducción de Ángel Luis González.
90. JAVIER VILLANUEVA: *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*.
91. LEONARDO POLO: *Introducción a la Filosofía* (3.ª ed.).
92. JUAN FERNANDO SELLÉS DAUDER: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino* (2.ª ed.).
93. MARINA MARTÍNEZ: *El pensamiento político de Samuel Taylor Coleridge*.
94. MIGUEL PÉREZ DE LABORDA: *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del* Proslogion *de San Anselmo*.
95. CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Educar ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación* (2.ª ed.).
96. CARMEN INNERARITY GRAU: *Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad*.
97. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes*.
98. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento filosófico de Dios*.
99. JUAN CRUZ CRUZ (editor): *Metafísica de la familia*.
100. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA: *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*.
101. JOSEP CORCÓ JUVIÑÁ: *Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*.
102. JORGE MARIO POSADA: *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*.
103. ENRIQUE R. MOROS CLARAMUNT: *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga*.
104. FRANCISCO CONESA: *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*.

105. ANA MARTA GONZÁLEZ: *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*.
106. MARÍA JOSÉ FRANQUET: *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyla*.
107. FRANCISCO JAVIER PÉREZ GUERRERO: *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*.
108. SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS: *La ética de Franz Brentano*.
109. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Segunda parte).
110. CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Educación como praxis. Elementos filosófico-educativos*.
111. M.ª ELVIRA MARTÍNEZ ACUÑA: *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*.
112. LEONARDO POLO: *Sobre la existencia cristiana*.
113. LEONARDO POLO: *La persona humana y su crecimiento* (2.ª ed.).
114. YOLANDA ESPIÑA: *La razón musical en Hegel*.
115. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ (editor): *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz* (2.ª ed.).
116. JAVIER ARANGUREN ECHEVARRÍA: *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*.
117. FERNANDO HAYA SEGOVIA: *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*.
118. MÓNICA CODINA: *El sigilo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski*.
119. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos*.
120. MONTSERRAT HERRERO LÓPEZ: *El* nomos *y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt* (2.ª ed.).
121. LEONARDO POLO: *Nominalismo, idealismo y realismo* (2.ª ed.).
122. MIGUEL ALEJANDRO GARCÍA JARAMILLO: *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*.
123. CRISTÓBAL ORREGO SÁNCHEZ: *H.L.A. Hart. Abogado del positivismo jurídico*.
124. CARLOS CARDONA: *Olvido y memoria del ser*.
125. CARLOS AUGUSTO CASANOVA GUERRA: *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*.
126. CARLOS RODRÍGUEZ LLUESMA: *Los modales de la pasión. Adam Smith y la sociedad comercial*.
127. ÁLVARO PEZOA BISSIÈRES: *Política y economía en el pensamiento de John Locke*.
128. TOMÁS DE AQUINO: *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Presentación, traducción y notas por David Ezequiel Téllez Maqueo.
129. BEATRIZ SIERRA Y ARIZMENDIARRIETA: *Dos formas de libertad en J.J. Rousseau*.
130. ENRIQUE R. MOROS: *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*.
131. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ: *Teoría del conocimiento humano*.
132. JOSÉ IGNACIO MURILLO: *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*.
133. ANA MARTA GONZÁLEZ: *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino* (2.ª ed.).
134. PABLO BLANCO SARTO: *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson (1914-1991)*.
135. MARÍA CEREZO: *Lenguaje y lógica en el* Tractatus *de Wittgenstein. Crítica interna y problemas de interpretación*.
136. MARIANO ARTIGAS: *Lógica y ética en Karl Popper. (Se incluyen unos comentarios inéditos de Popper sobre Bartley y el racionalismo crítico)* (2.ª ed.).
137. JOAQUÍN FERRER ARELLANO: *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y Relación*.
138. MARÍA ANTONIA LABRADA: *Estética*.
139. RICARDO YEPES STORK Y JAVIER ARANGUREN ECHEVARRÍA: *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana* (5.ª ed.).
140. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *Hombre y destino*.
141. LEONARDO POLO: *Antropología trascendental*. Tomo I. *La persona humana* (2.ª ed.).
142. JAIME ARAOS SAN MARTÍN: *La filosofía aristotélica del lenguaje*.
143. MARIANO ARTIGAS: *La mente del universo* (2.ª ed.).
144. RAFAEL ALVIRA, NICOLÁS GRIMALDI Y MONTSERRAT HERRERO (editores): *Sociedad civil. La democracia y su destino* (2.ª ed.).
145. MODESTO SANTOS: *En defensa de la razón. Estudios de ética* (2.ª ed.).
146. LOURDES FLAMARIQUE: *Schleiermacher. La Filosofía frente al enigma del hombre*.

147. LEONARDO POLO: *Hegel y el posthegelianismo* (3.ª ed.).
148. M.ª ALEJANDRA CARRASCO BARRAZA: *Consecuencialismo. Por qué no*.
149. LÍDIA FIGUEIREDO: *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*.
150. TOMÁS MELENDO: *Dignidad humana y bioética*.
151. JOSEP IGNASI SARANYANA: *Historia de la Filosofía Medieval* (3.ª ed.) (agotado).
152. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política* (2.ª ed.).
153. CLAUDIA RUIZ ARRIOLA: *Tradición, Universidad y Virtud. Filosofía de la educación superior en Alasdair MacIntyre*.
154. FRANCISCO ALTAREJOS MASOTA Y CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Filosofía de la Educación* (2.ª ed./1.ª reimpr.).
155. ROBERT SPAEMANN: *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*.
156. M.ª SOCORRO FERNÁNDEZ-GARCÍA: *La Omnipotencia del Absoluto en Leibniz* (2.ª ed.).
157. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*.
158. JAVIER ARANGUREN ECHEVARRÍA: *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*.
159. SANTIAGO COLLADO: *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*.
160. LUIS M. CRUZ: *Derecho y expectativa. Una interpretación de la teoría jurídica de Jeremy Bentham*.
161. HÉCTOR ESQUER GALLARDO: *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*.
162. ENCARNA LLAMAS: *Charles Taylor: una antropología de la identidad*.
163. IGNACIO YARZA: *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre* Ética a Nicómaco *I*.
164. JULIA URABAYEN PÉREZ: *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*.
165. CARLOS GUSTAVO PARDO: *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico*.
166. SALVADOR PIÁ TARAZONA: *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la* Antropología trascendental *de Leonardo Polo*.
167. FERNANDO INCIARTE: *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*.
168. F. JAVIER VIDAL LÓPEZ: *Significado, comprensión y realismo*.
169. MARÍA DE LAS MERCEDES ROVIRA REICH: *Ortega desde el humanismo clásico*.
170. JUAN ANDRÉS MERCADO: *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume*.
171. RAQUEL LÁZARO CANTERO: *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión*.
172. CRUZ GONZÁLEZ AYESTA: *Hombre y verdad. Gnoseología y antropología del conocimiento en las Q. D.* De Trinitate.
173. JAIME ANDRÉS WILLIAMS: *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*.
174. LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT: *Teorías aristotélicas del discurso*.
175. MIKEL GOTZON SANTAMARÍA GARAI: *Acción, persona, libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino*.
176. JOSÉ TOMÁS ALVARADO MARAMBIO: *Hilary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo*.
177. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS: *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*.
178. FRANCISCO XAVIER MIRANDA: *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*.
179. LEONARDO POLO: *Antropología trascendental*. Tomo II. *La esencia de la persona humana*.
180. JUAN CRUZ CRUZ: *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*.
181. FERNANDO INCIARTE: *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*. Edición de Lourdes Flamarique.
182. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV) (2.ª ed.).
183. JUAN FERNANDO SELLÉS (ED.): *Propuestas antropológicas del siglo XX* (I) (2.ª ed.).
184. VÍCTOR SANZ SANTACRUZ: *De Descartes a Kant. Historia de la Filosofía Moderna* (3.ª ed.).
185. JULIA URABAYEN: *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*.
186. SANTIAGO ARGÜELLO: *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*.
187. LEONARDO POLO: *Nietzsche como pensador de dualidades*.
188. PATRICIA SAPORITI: *Pascal y Kant. Pensar lo incognoscible*.
189. JOSÉ MARÍA TORRALBA: *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*.

190. CRUZ GONZÁLEZ-AYESTA: *La verdad como bien según Tomás de Aquino*.
191. JUAN CRUZ CRUZ: *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*.
192. ALEJANDRO NÉSTOR GARCÍA MARTÍNEZ: *El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias*.
193. ALEJANDRO G. VIGO: *Estudios aristotélicos*.
194. ÓSCAR JIMÉNEZ TORRES: *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*.
195. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Escritos de antropología filosófica*.
196. CLAUDIA CARBONELL: *Movimiento y forma en Aristóteles*.
197. JUAN FERNANDO SELLÉS (ED.): *Propuestas antropológicas del siglo XX* (II).
198. JOSÉ ALBERTO ROSS HERNÁNDEZ: *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*.
199. LEONARDO POLO: *Persona y libertad*. Edición, introducción y notas de Rafael Corazón.
200. URBANO FERRER SANTOS: *La trayectoria fenomenológica de Husserl*.
201. HÉCTOR ZAGAL: *Ensayos de metafísica, ética y poética. Los argumentos de Aristóteles*.
202. CLAUDIA E. VANNEY: *Principios reales y conocimiento matemático. La propuesta epistemológica de Leonardo Polo*.
203. LEONARDO POLO: *El conocimiento del universo físico*.
204. ROBERTO EDUARDO ARAS: *El mito en Ortega*.
205. JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: *El Dios de los filósofos modernos. De Descartes a Hume*.